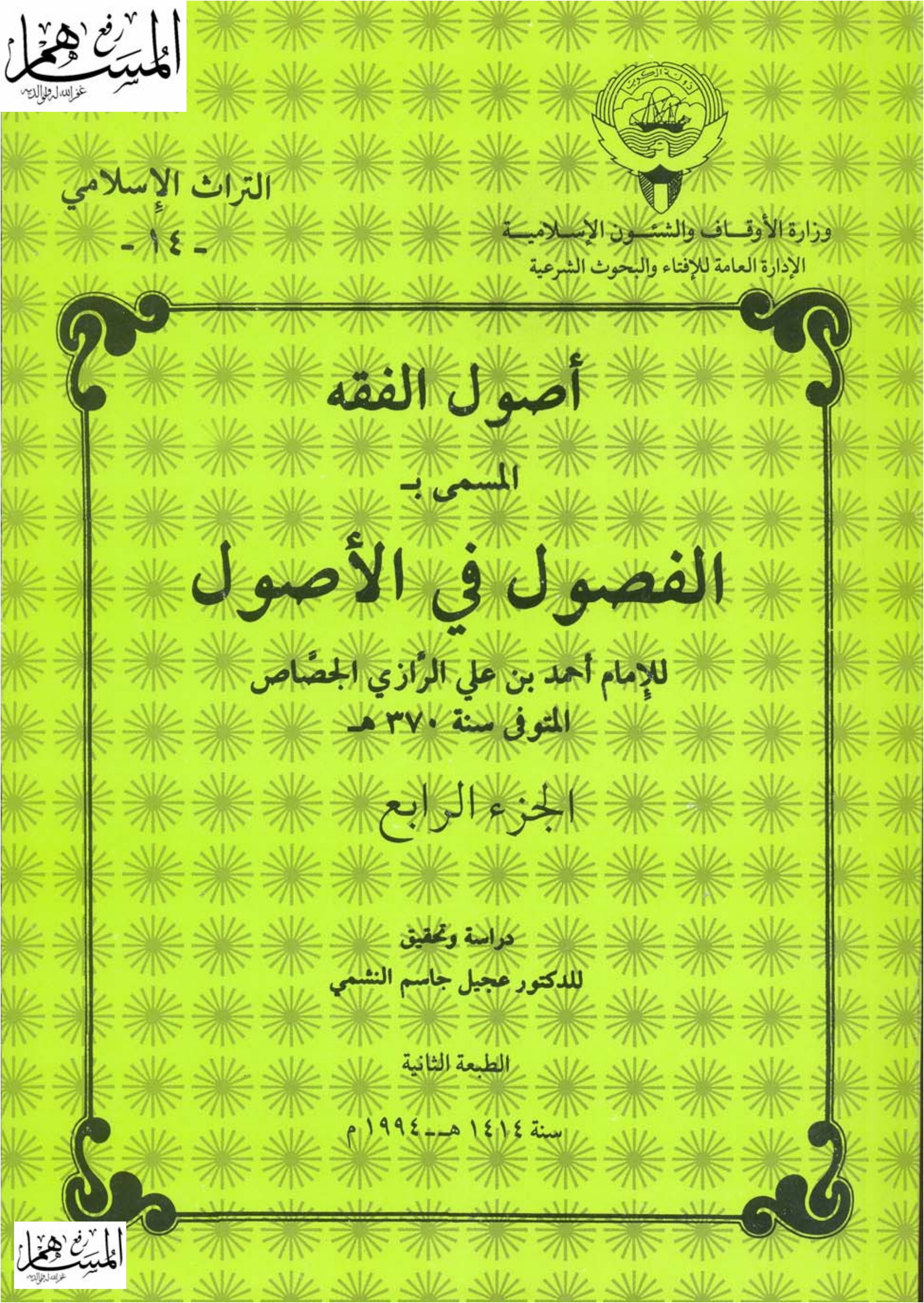


وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية
الإدارة العامة للإفتاء والبحوث الشرعية

التراث الإسلامي
- ١٤ -

أصول الفقه

المسمى بـ

الفصول في الأصول

للإمام أحمد بن علي الرازي الجصَّاص
المتوفى سنة ٣٧٠ هـ

الجزء الرابع

دراسة وتحقيق
للدكتور عجيل جاسم النشمي

الطبعة الثانية

سنة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م



وزارة الأوقـاف والشئـون الإسـلاميـة
الإدارة العامة للإفتاء والبحوث الشرعية

التراث الإسلامي
- ١٤ -

أصول الفقه

المسمى بـ

الفصول في الأصول

للإمام أحمد بن علي الرَّازي الجصَّاص
المتوفى سنة ٣٧٠ هـ

الجزء الرابع

دراسة وتحقيق
للدكتور عجيل جاسم النشمي

الطبعة الثانية

سنة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م

أصول الفقه

المسمى بـ

الأصول في الفصول

الجزء الرابع

الباب الثمانون
في
الكلام في إثبات القياس والاجتهاد

بـــــاب

الكلام في إثبات القياس والاجتهاد

فصل : في معنى الدليل، العلة، والقياس، والاجتهاد.[1]

الدليل : هو الذي إذا تأمله الناظر المستدل أوصله إلى العلم بالمدلول، وسمي دليلا لأنـه كالمنبـه على النظـر المؤدي إلى المعـرفة والمشيرله إليه، وهومشبه بهادي القوم ودليلهم الـذي يرشـدهم إلى الطـريق، فإذا تأملوه واتبعوه أوصلهم إلى الغرض المقصود من الموضع الذي يؤمونه.

ألا ترى أنا نقول: إن (في)[2] السموات والأرض دلائل على الله تعالى، لأنها توصل المتأمل بحالها إلى العلم بالله عز وجل.

ومن النـاس من يقـول: الـدليـل هو فاعل الدلالة في الحقيقة، كما أن دليل القوم هو فاعل الدلالة، فيقولون[3] على هذا: إن الله عز وجل هو الدليل على الحقيقة إلى العلم به.[4]

قال أبـوبكـر: والأول أظهـر في اللغـة، لأن أحـداً لا يطلق أن الله تعـالى دليل، ولا يدعوه بأن يقول: يا دليل، إلا أن يقيدوه، فيريدوا به المنجِّي من الهلكة، على معنى الدليل الذي ينجيهم بهدايته.

---

(١) راجع تفصيل ذلك في الاسنوي ٤/ ٢، وشفاء الغليل ١٨ ومابعدها.

(٢) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٣) في ح «منقول» وهو خطأ.

(٤) راجع تفصيل الكلام على معنى الدليل في: الأحكام للآمدي ١/ ١١، والمسوَّدة ٥٧٣، وأصول السرخسي ١/ ٢٧٨

فيقولون: يا دليل المتحيرين، يا هادي المضلين، وقال الله عز وجل: «وإن الله لهادي الذين آمنوا إلى صراط مستقيم»،[1] يعني يدلهم عليه، ويقول الناس: إن الله تعالى قد دلنا على نفسه بآثار صنعته.[2] فيقيدون اسم الدليل في هذه المواضع، إذا وصفوا الله تعالى. والمراد (به).[3] المنجِّي والمبين، ونحو ذلك.

والأول أظهر وأبين، لأن[4] إطلاق لفظ الدليل موجود فيه من غير تقييد، وقد يقول الناس للأعلام المنصوبة لمعرفة الطريق ـ نحو الأميال المبنيَّة في البادية ـ: إنها دلائل على الطريق. ولا يسمون الذي بناها هناك دليلا، وإنما يسمون مايستدل به المتأمل لها دليلا، دون الواضع لها.

ويدل على (صحة)[5] ماذكرنا: أن المستدل يقول: الدليل على صحة قولي: كيت وكيت، وهو يريد به الدلالة، والأعلام المنصوبة للاستدلال بها، ويقول السائل للمجيب: ما الدليل على صحة قولك؟ ولا يجوز أن تقول: منْ الدليل على صحة قولك؟ فثبت بما وصفنا: أن الدليل هو الذي يوصل المتأمل له والناظر فيه إلى العلم بالمدلول.

ومن الناس من يزعم: أن الدليل هو علمك بالشيء ووجودك له، قال: لأنه إذا قيل له: ما الدليل على كذا؟ جاز أن يقال علمي بكذا، ووجودي لكذا.

قال أبوبكر: وليس فيما ذكرنا من وصف الدليل[6] شيء أبعد من هذا، ولا أضعف، لأن قائلا لو قال: ما الدليل على حدث الأجسام؟ لم يصح (أن يقول):[7] علمي بأنها لا تنفك من الحوادث. بل يقول: الدليل على حدثها أنها لا تنفك من الحوادث.

ويوجب هذا أيضا أن تكون المحسوسات معلومة من جهة الدليل، لعلمنا بها ووجودنا إياها، والعلم عند (هذا)[8] القائل هو الدليل.

---

(١) سورة الحج آية ٥٤

(٢) في هـ «صنعة».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في ح «لا».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) في ح زيادة «على».

(٧) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٨) لم ترد هذه الزيادة في ح.

قال أبوبكر: وليس الدليل موجبا للمدلول عليه، ولا سببا لوجوده، وكما أن دليل القوم الذي يهديهم ويرشدهم إلى الطريق، ليس هو سببا لوجود الموضع المقصود الذي يوصل إلى علمه بدلالته، وإنما هو سبب للوصول إلى العلم به.

وأما العلة، فهي المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم. فيكون وجود الحكم متعلقا بوجودها، ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم، هذه قضية صحيحة في العقليات، وأصله في العلة التي هي المرض، لما كان بحدوثها يتغير حال المريض، سميت المعاني التي تحدث بحدوثها الأحكام العقلية عللا، لأن حدوثها يوجب حدوث أوصاف وأحكام، لولاها لم تكن. نحو قولنا: حدوث السواد في الجسم علة لاستحقاق الوصف بأنه أسود، وحدوث الحركة فيه علة لكونه متحركا.

ونقول في الدليل: إن استحالة تعري الجسم من الحوادث دلالة على حدوثه، وليس هو علة لحدوثه، فإن الحدث دلالة على محدثه، ولا نقول: إنها علة لمحدثه. فبان بما وصفنا الفرق بين الدليل والعلة.[1]

وإن الدليل إنما حظه إيصال الناظر فيه والمتأمل له إلى العلم بالمدلول، ولا تأثير له في نفس المدلول.

وإن العلة سبب لوجود ماهو عليه، ولولاها لم يوجد على الحد الذي بيناه.

فقد تسمى العلة دليلا على ماهي (علة)[2] له، من حيث كان تأملها موصلا إلى العلم بما هو علة له، فيحصل من هذا أن كل علة دليل، وليس كل دليل علة.

والاستدلال:[3][4] هو طلب الدلالة والنظر فيها، للوصول إلى العلم بالمدلول.

(والقياس:[5] أن يحكم للشيء على نظيره المشارك له في علته الموجبة لحكمه).[6]

والاستدلال على ضربين:

---

(١) راجع تفصيل الكلام على التعريف في: الإبهاج ٣/ ٢٩، وشرح روضة الناظر لابن بدران ٢/ ٢٢٩

(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٣) في ح «فالاستدلال».

(٤) راجع تفصيل الكلام على معنى الاستدلال في الأحكام للآمدي ٤/ ١٠٤، وارشاد الفحول ٢٣٦

(٥) راجع تفصيل الكلام على معنى القياس في: المستصفى ٢/ ٢٢٨، والابهاج ٣/ ٣، وأصول السرخسي ٢/ ١٤٣

(٦) مابين القوسين ساقط من ح.



أحدهما: يوصل إلى العلم بالمدلول. وهو النظر في دلائل العقليات، إذا نظر فيها من وجه النظر. وكثير من دلائل أحكام الحوادث التي ليس عليها إلا دليل واحد، قد كلفنا فيها[1] إصابة المطلوب.

والضرب الثاني: يوجب غلبة[2] الرأي وأكبر الظن، ولا يفضي إلى العلم بحقيقة المطلوب. وذلك في أحكام الحوادث التي طريقها الاجتهاد، ولم يكلف فيها إصابة المطلوب، إذا لم ينصب الله تعالى عليه دليلا قاطعا يفضي إلى العلم (به)،[3] فيسمى ذلك دليلا على وجه المجاز، تشبيهاً له بدلائل العقليات ودلائل أحكام الحوادث التي ليس لها إلا دليل[4] واحد. وسنبين ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

وكذلك القياس على وجهين:

أحدهما: القياس على علة حقيقية موجبة للحكم المقيس، وهي علل العقليات على الحد الذي وصفنا.

والثاني: قياس أحكام الحوادث على أصولها من النصوص، ومواضع الاتفاق، وغيرها.

فما كان هذا وصفه، فليس بعلة على الحقيقة، لأنا قد بينا أن العلة على الحقيقة، هي ماكان موجبا للحكم، يستحيل وجودها عارية من أحكامها.

وعلل الشرع التي يقع القياس عليها، لا يستحيل وجودها عارية من أحكامها.

ألا ترى: أن سائر العلل التي تقيس بها أحكام الحوادث، قد كانت موجودة غير موجبة لهذه الأحكام، إذ كانت هذه العلل هي بعض أوصاف الأصل المعلل، وهذه الأوصاف قد كانت موجودة قبل حدوث الحكم، غير موجبة له، وإنما هي سمات وأمارات الأحكام، يستدل بها عليها، كدلالة الأسماء على مسمياتها في الأحكام المعلقة بها، فلا تكون موجبة لها، لوجودنا هذه الأسماء غير موجبة لهذه الأحكام. وإنما هي سمة وعلامة، جعلت

---

(١) في ح «به».

(٢) في ح «علينا».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في ح «طريق».

أمارة للحكم، فجائز أن تجعل أمارة له في حال، ولا تجعل أمارة له في أخرى. كذلك علل الشرع التي يقع عليها القياس هذه سبيلها.

وأما الاجتهاد: فهو بذل المجهود فيما يقصده المجتهد[1] (و) يتحراه، إلا أنه قد اختص في العرف بأحكام الحوادث التي ليس لله تعالى عليها دليل قائم يوصل إلى العلم بالمطلوب منها، لأن ما كان لله عز وجل (عليه)[2] دليل قائم، لا يسمى الاستدلال في طلبه اجتهاداً[3]

ألا ترى أن أحدا لا يقول: إن علم التوحيد وتصديق الرسول ﷺ من باب الاجتهاد، وكذلك ما كان لله تعالى عليه دليل قائم من أحكام الشرع، لا يقال: إنه من باب الاجتهاد، لأن[4] الاجتهاد اسم قد اختص في العرف وفي عادة أهل العلم، بما كلف الإنسان فيه غالب ظنه، ومبلغ اجتهاده، دون[5] إصابة المطلوب بعينه، فإذا اجتهد المجتهد، فقد أدى ما كلف، وهو ما أداه[6] إليه غالب ظنه، وعلم التوحيد وما جرى مجراه، مما لله عليه دلائل قائمة كلفنا بها: [7] إصابة الحقيقة، لظهور دلائله، ووضوح آياته.

واسم الاجتهاد في الشرع ينتظم ثلاثة معان:

أحدها: [8] القياس الشرعي على علة مستنبطة، أومنصوص عليها، فيرد بها الفرع إلى أصله، وتحكم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما.

وإنما صار هذا من باب الاجتهاد - وإن كان قياسا - من قبل أن تلك العلة[9] لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها عارية (منه)[10] وكانت كالأمارة، وكان طريق إثباتها علامة

---

(١) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٢) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٣) راجع تفصيل الكلام على معنى الاجتهاد في: الأحكام للآمدي ٤/ ١٤١، والمستصفى ٢/ ٣٥٠، وكشف الأسرار ٤/ ١٤

(٤) في ح زيادة «باب».

(٥) في ح «وذلك».

(٦) في ح «أدى».

(٧) في هـ «به».

(٨) في ح «أحدهما».

(٩) في هـ «كما».

(١٠) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

للحكم:الاجتهاد،[1]، وغالب الظن لم يوجب ذلك لنا العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد.

والضرب الآخر من الاجتهاد : هومايغلب في الظن من غيرعلة يجب بها قياس الفرع على الأصل، كالاجتهاد في تحري جهة الكعبة لمن كان غائبا عنها، وكتقويم المستهلكات، وجزاء الصيد، والحكم بمهر المثل، ونفقة المرأة، والمتعة، ونحوها. فهذا[2] الضرب[3] من الاجتهاد، كلفنا فيه الحكم بما يؤدي إليه غالب الظن، من غيرعلة يقاس بها فرع على أصله.

والضرب[4] الثالث: الاستدلال بالأصول على ماسنذكره بعد فراغنا من ذكر وجوه القياس.

ويصح إطلاق (لفظ) الاستدلال على العقليات والشرعيات جميعا، لأنا قد (نقول)[5]:استدللنا على حكم الحادثة من طريق القياس، ومن جهة الاجتهاد، وإنما سمي ذلك استدلالا فيما كان من باب الاجتهاد مجازا لا حقيقة.

والدليل على أنه ليس بحقيقة فيما كان طريقه الاجتهاد، أنه لا يوصل إلى العلم بالمطلوب، ولذلك[6] لم نكلف فيه إصابة المطلوب، ولو كان لله تعالى عليه دليل قائم لكلفنا

---

(١) في ح «للاجتهاد».

(٢) في ح «هذه».

ح «الضروب».

ـرد هذه الزيادة في ح وقد نقل هذه المعاني الثلاثة الإمام الشوكاني في إرشاد الفحول عن نسخته الخاصة من كتاب «الفصول في الأصول» للإمام الجصاص، وقد نقلها ملخصةً فقال: «قال أبوبكر: الاجتهاد يقع على ثلاثة معان: أحدها: القياس الشرعي، لأن العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فذلك كان طريقة الاجتهاد.

والثاني: مايغلب في الظن من غير علة، كالاجتهاد في الوقت والقبلة والتقويم.

والثالث: الاستدلال بالأصول.

انظر: ارشاد الفحول صفحة ٢٥٠

(٥) لم ترد هذه الزيادة في هـ

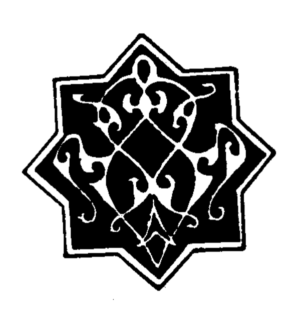
(٦) في ح «كذلك».



فيه إصابة المطلوب، كسائر الأشياء التي تولى الله تعالى نصب الدلائل عليها، ثم كلفنا فيها إصابة مدلولها.

وإنما يسوغ الاجتهاد فيما يجوز فيه النسخ والتبديل، وورود العبارة فيه بأحكام مختلفة، تارة بحظر، وأخرى بالإباحة، وأخرى بالإيجاب، على حسب مايعلم الله تعالى لنا فيها من المصالح.[1]

فأما مالا يجوز وقوعه في حكم العقل إلا على وجه واحد من حظر أو إيجاب، فليس هو من باب الاجتهاد إذا كلفنا حكمه، فنكون حينئذ متعبدين فيه بإصابة حقيقة الحكم، ويكون الحق في واحد من أقاويل المختلفين (والله الموفق).[2]



(١) في هـ «المصلحة».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.



الباب الحادي والثمانون
في
القول في الوجوه التي يوصل بها إلى أحكام الحوادث

بـــــاب
القول في الوجوه التي يوصل بها إلى أحكام الحوادث

قال أبوبكر: تستدرك أحكام الحوادث التي ليس فيها توقيف ولا اتفاق من وجهين:

أحدهما: استخراج دلالة من معنى التوقيف لا يحتمل[1] إلا معنى واحدا.

والآخر: الاجتهاد، وهو فيما لم نكلف فيه إصابة المطلوب، وذلك ينقسم ثلاثة أقسام:

أحدهـا[2]: استخراج علة من أصل يرد بها علة[3] الفرع، ويحكم له بحكمه، وهو الذي نسميه[4] قياسا.

والآخر: الاجتهاد ومايغلب في الظن، لا على وجه القياس، والاستشهاد عليه بالأصول.

والثالث: الاستدلال على الحكم بالأصول من جهة القياس والاجتهاد اللذين ذكرنا.

فأمـا الـوجـه الأول: فنحـو احتجـاج أبي بكـر الصـديق رضي الله عنـه حين خالفه الصحـابـة في قتال ما نعي الزكاة، فقال: (لأقاتلن[5] من فرق بين الصلاة والزكاة. فقالوا: قال النبي ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دمـاءهم، وأمـوالهم، إلا بحقها» فقـال أبو بكر. هذا من حقها). فتبيَّنوا صحة استخراجه ورجعوا (إلى قوله).[6]

---

(١) في ح «يحمل».

(٢) في ح «أحدهما».

(٣) في هـ «علية».

(٤) في ح «نشبهه».

(٥) في هـ «لأقتلن».

(٦) سقطت هذه الزيادة من ح

ومثله احتجاج عمر رضي الله عنه على الزبير وبلال، ونفر معهما، حين سألوه قسمة السواد وراجعوه فيه، مرة بعد أخرى فقال: (قال الله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى﴾ إلى قوله تعالى ﴿كيلا يكونَ دولةً بين الأغنياء منكم﴾[1] وقوله تعالى ﴿والذين جاؤوا من بعدهم﴾[2] فلو قسمت السواد بينكم كانت دولة بين الأغنياء منكم وبقي آخر الناس لا شيء لهم، فعرفوا صحة استدلاله، ورجعوا إلى قوله لظهور دلالته.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فالآن باشروهن وابتغوا ماكتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط (الأبيض)[3] من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾[4] على أن الجنابة لا تمنع الصوم، لأن في الآية إباحة للجماع إلى آخر الليل، ومعلوم أن من جامع في آخر الليل فصادف فراغه من الجماع طلوع الفجر، أنه يصبح جنبا، وقد حكم الله تعالى بصحة صيامه، بقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾،[4] فكانت هذه دلالة في أن الجنابة لا تنفي صحة الصوم.

ونحوه: استدلال ابن عباس رضي الله عنه (على أن الحمل قد يكون ستة أشهر بقوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهرا[5] ثم قال وفصاله في عامين[6] فجعل الحمل ستة أشهر.

ونحوه: قول معاذ لعمر - رضي الله عنه - حين أراد أن يرجم حبلى: إن يكن لك عليها سبيل، فلا سبيل لك على مافي بطنها،[7] ولم يكن عمر - رضي الله عنه - ممن يشكل عليه وجه ذلك، وقد كان عمر أعلم من معاذ، ولكنه لم يعلم من حملها ماعلم معاذ.

---

(١) سورة الحشر: آية ٧

(٢) سورة الحشر: آية ١٠

(٣) مابين القوسين ساقط من ح سهواً

(٤) سورة البقرة: آية ١٨٧

(٥) سورة الأحقاف: آية ١٥

(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح، والآية ١٤ من سورة لقمان

(٧) الأثر أخرجه البيهقي ٧/ ٤٤٣، وعبدالرزاق في المصنف ٧/ ٣٥٤



فإن قيل[1] : إنما أراد أن يرجمها لأجل الحمل.

قيل له : ليس كذلك عندنا، لأن ظهور الحمل لا يوجب الحد عند سائر الفقهاء، فعلمنا أن ماكان ثابتا من غير جهة الحمل.

فإن قيل : فما[2] معنى قوله : لولا معاذ هلك عمر.

قيل له : عنى لولا إخباره إياه أنها حبلى لرجمها، فيتلف ولدها، كما يقول من جرى على يده قتل رجل خطأ : فقد هلكت، وهو لم يأثم، ولكنه يقوله استعظاما لمثل هذا.

ونحوه قوله تعالى «وورثه أبواه فلأمه الثلث»،[3] فعلم أن الثلثين للأب (ونحو قوله تعالى)[4] ﴿ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن﴾.[5] فدل حين وعظها في ترك الكتمان على أن القول قولها[6] في انقضاء عدتها، وفي طهرها وحيضها، ولولا أن قولها مقبول في ذلك لما وعظها بالكتمان.

(ونحو قوله تعالى) :[7] ﴿وليملل[8] الذي عليه الحق وليتق الله ربه، ولا يبخس منه شيئا﴾،[9] لما وعظه في البخس دل على أن قوله، مقبول فيما قال. ومنه قوله تعالى : ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ إلى قوله تعالى : ﴿فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أئتمن أمانته﴾،[10] فدل على (أن)[11] أمره بالإشهاد على المداينة : استيثاق لما يخشى من الجحود في العاقبة، فلم يجب من أجله أن يختلف بيع الأعيان وعقود[12] المداينات.

---

(١) في ح «قال».

(٢) في ح «ما»

(٣) سورة النساء : آية ١١

(٤) عبارة هـ «ونحوه قوله»

(٥) سورة البقرة : آية ٢٢٨

(٦) في ح زيادة «و» وهي مقحمة.

(٧) عبارة هـ «ونحوه قوله».

(٨) في هـ «فليملل» وهو خطأ.

(٩) سورة البقرة : آية ٢٨٢

(١٠) سورة البقرة : آية ٢٨٢ - ٢٨٣

(١١) لم ترد هذه الزيادة في ح

(١٢) في ح «عقد».

ونظائر ذلك كثيرة: ومنها ماهو أغمض وألطف مما ذكرنا، وهو يفضي مع ذلك إلى العلم بالمطلوب لما كان من هذا القبيل من الدلائل، فإنا قد كلفنا فيه إصابة المطلوب.

وأما قسم الاجتهاد الذي ذكرنا أنه ينقسم إلى قياس، وإلى غالب الظن، وإلى الاستدلال (بالأصول)[1]، فإنا لم نكلف فيه إصابة المطلوب، والحكم الذي تعبدنا[2] به هو ما يغلب في الظن عند الاجتهاد، فيكون عند المجتهد (أنه)[3] أشبه الأصول بالحادثة، فيحكم لها بحكمه.

ويدل على أن أحكام الحوادث على هذين القسمين اللذين ذكرنا: أنا وجدنا الصحابة اختلفت في أحكام الحوادث على ضربين، فسوَّغوا الخلاف والتنازع في أحدهما، وهي مسائل الفتيا، وأنكروه في الآخر، وخرجوا منه[4] إلى التلاعن، والبراءة، ونصب الحرب، والقتال، لأن دليل الحكم كان قائما قد كلفوا فيه إصابة الحقيقة، فكان عندهم أن الذاهب عنه ضال آثم تارك لحكم الله تعالى. وما كان طريقه الاجتهاد وغلبة الظن لم يخرجوا فيه إلى هذه الأمور فدل على أنهم لم يكلفوا فيه إصابة المطلوب، إن لم يكن لله تعالى عليه دليل قائم.



(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.
(٢) في ح «تعقدنا» وهو سهو.
(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.
(٤) في ح «عنه».

الباب الثاني والثمانون
في
ذكر الدلالة على إثبات الاجتهاد والقياس في أحكام الحوادث
وفيه فصل : فيما احتج به مبطلو القياس

بـــــاب
ذكر الدلالة على إثبات الإجتهاد والقياس في أحكام الحوادث

قال أبوبكر ـ رحمه الله : نبدأ بعون الله تعالى وتوفيقه بالكلام على مخالفينا في القياس والاجتهـاد في أحكـام الحـوادث. ثم نعقبـه ببيـان وجوه القياس الشرعي. ثم نذكر أقاويل المختلفين في حكم المجتهدين، ومذاهب أصحابنا فيه.

قال أبـوبكـر: لا خلاف بين الصـدر الأول والتـابعـين وأتبـاعهم في إجـازة الاجتهاد والقياس على النظائر في أحكام الحوادث، وما نعلم أحدا نفاه وحظره من أهل هذه الأعصار المتقدمة.

إلى أن نشأ قوم ذوجهـل بالفقـه وأصـولـه، لا معـرفة لهم بطريقه السلف، ولا توقي للإقدام على الجهالة واتباع الأهواء البشعة، التي خالفوا فيها الصحابة،[1] ومن بعدهم من أخلافهم.[2] فكان أول من نفى القياس والاجتهاد في أحكام الحوادث إبراهيم (النظّام).[3]

وطـعن على الصحـابـة من أجـل قولهم بالقيـاس إلى مالا يليق بهم، وإلى ضد ماوصفهم الله تعالى به، وأثنى به عليهم، بتهويره وقلة علمه بهذا الشأن، ثم تبعه على هذا القـول نفـر من متكلمي البغـداديـين، إلا أنهم لم يطعنوا على السلف كطعنه، ولم يعيبوهم لكنهم ارتكبوا من المكابرة، وجحد[4] الضرورة أمرا شنيعا،[5] فرارا من الطعن على السلف

---

(١) في ح «أصحابهم».

(٢) اتفق الأصوليون على حجية القياس في الأمور الدنيوية، وعلى حجية القياس الصادر من النبي ﷺ، ومحل الخلاف بينهم في القياس الشرعي، فأجازه الجمهور، وخالفهم آخرون على تفصيل واختلاف بينهم.

انظـر: إرشـاد الفحـول ١٩٩ والإبهـاج ٣/ ٥، والأحكام للآمدي ٤/ ٢٢ والتبصرة ٤٢٤ وأصول السرخسي ٢/ ١١٩ والمسوّدة ٣٦٧

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في ح «حجة» وهو سهو.

(٥) في هـ «بشعا».



في قولهم بالاجتهاد والقياس، وذلك[1] أنهم زعموا: أن قول الصحابة في الحوادث كان على وجه التوسط والصلح بين الخصوم، وعلى جهة بون[2] المسائل، لا على وجه قطع الحكم وإبرام القول، فكان عندهم: أنهم قد حسَّنوا مذهبهم بمثل هذه الجهالة، وتخلصوا من الشناعة التي لحقت النظَّام، بتخطيئة السلف.

ثم تبعهم رجل من الحشو متجاهل لم يدر ماقال هو، ولا ما قال هؤلاء، وأخذ طرفا من كلام النظام، وطرفا من كلام بعض متكلمي (بغداد من)[3] نفاة القياس، فاحتج به في نفي القياس والاجتهاد، مع جهله بما تكلم به الفريقان، من مثبتي القياس ومبطليه، وقد كان (مع ذلك)[4] ينفي حجج العقول، ويزعم أن العقل لاحظ له في إدراك شيء من علوم الدين، فأنزل نفسه منزله البهيمة، بل هو أضل منها، كما قال الله تعالى ﴿إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل﴾.[5] ونحن نذكر ما احتج به أهل الحق في إثبات القياس والاجتهاد من الكتاب والسنة واتفاق الأمة، ثم نعقبه ببيان وجوه القياس وفروعها، ومايتعلق بها إن شاء الله تعالى.

فمما احتجوا به في إباحة الاجتهاد في الأحكام من كتاب الله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾[6] إلى قوله تعالى: ﴿فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾[7] فدلت هذه الآية على جواز الاجتهاد من وجهين: أحدهما: قوله تعالى: ﴿وعلى المولود له زرقهن وكسوتهن بالمعروف﴾ والمعروف إنما يوصل إليه بغالب (الظن)[8]

---

(١) في ح «كذلك».

(٢) في ح «بور» ولعل مراده من «البون» الاختلاف الكبير في المسائل، والبون: البعد، وعلى اختيار لفظ «البور» يكون المراد بور المسائل، أي: فساد المسائل وبطلانها.

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) سورة الفرقان: آية ٤٤

(٦) سورة البقرة: آية ٢٣٣

(٧) سورة البقرة: آية ٢٣٣

(٨) لم ترد هذه الزيادة في هـ.





والرأي، إذ ليس له مقدار معلوم من نص الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وإنما هي على قدر الحال وما يحتاج إليه المرضع والمرضعة.

والوجه الآخر: قوله تعالى: ﴿فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾.

وليس لما يقع التراضي عليه حد معلوم[1] على حسب مايغلب في الظن، لأنه علقه بالمشاورة، والمشاورة لا تقع في شيء فيه توقيف أو اتفاق، أو دليل قائم، وإنما هو استخراج رأي على غالب الظن.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف﴾[2] وقال تعالى: ﴿وللمطلقات متاع بالمعروف﴾[3] وفي موضع آخر: ﴿فمتعوهن[4] وسرحوهن﴾[5] ولا سبيل إلى الوقوف على مقدار هذه المتعة إلا من طريق الاجتهاد وغالب الظن، (لاختلاف أحوال الناس في اليسار والإعسار. من ذلك قوله تعالى: ﴿وحيث ماكنتم فولوا وجوهكم شطره﴾[6] ومن غاب عن الكعبة لا يصل إلى التوجه إليها إلا من طريق الاجتهاد، وغالب الظن)[7] ومنه قوله تعالى: ﴿فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به﴾[8] وهذا الخوف إنما هو على غالب مايستولي على قلوبنا[9] منه، وقوله تعالى ﴿ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير، وإن تخالطوهم فإخوانكم﴾[10] وإصلاح مال اليتيم إنما يكون بتحري الاحتياط في تمييزه[11] وحفظه وإحرازه، وذلك إنما يكون بغالب الظن.

---

(١) في هـ زيادة «و».

(٢) سورة البقرة: آية ٢٣٦

(٣) سورة البقرة: آية ٢٤١

(٤) في النسختين «ومتعوهن» وهو خطأ.

(٥) سورة الأحزاب: آية ٤٩

(٦) سورة البقرة آية ١٤٤

(٧) مابين القوسين ساقط من ح.

(٨) سورة البقرة: آية ٢٢٩

(٩) في ح «تولينا».

(١٠) سورة البقرة آية ٢٢٠

(١١) في ح «تميزه».

ومنـه قولـه تعـالى : ﴿فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾.[1] وقد كان النبي ﷺ يشاور أصحابه، فيما لم يوح[2] إليه (منه)[3] بشيء، ثم يختار من آرائهم ماكان عنده أنه أقرب إلى الصواب في أمر الحروب، ومكائد العدو.

فإن قال قائل : إنما أمره بمشاورتهم تطييباً لأنفسهم، ولينفي[4] عنه الفظاظة التي أمر الله تعالى باجتنابها، ولم يكن يرجع إلى آرائهم، وإنما كان يعمل على ما ينزل به الوحي.

قيل له : غير جائز أن يكون أمره بمشاورتهم من غير رجوع إلى آرائهم - باعتبار الصواب منهـا - باجتهـاده ورأيه، لأنهم إذا علموا أنهم يشاورون ثم لا يلتفت إلى رأيهم، زاد ذلك في وحشتهم وانخزالهم، وهو مع ذلك يجري مجرى العبث، وما لا فائدة فيه، وهذه منزلة يرتفع النبي - ﷺ - عنها. اذ هو بالهزء والاستخفاف أشبه منه بما يوجب تطييب النفوس.

ألا ترى أنـه لا يشـاورهم أن الظهـر أربـع ركعـات، والمغرب ثلاث، من حيث كان طريق معرفته الوحي، فعلمنا أنه إنما أمر بمشاورتهم ليظهروا آراءهم، وما يؤديهم إليه اجتهادهم،[5] فيجتهد معهم، ويختار الصواب عنده منها.

ويدل على ذلك : أن الحباب بن المنذر، قال للنبي - ﷺ - لما نزل منزلا يريد المشركين في وقعـة بدر: (أرأيت يارسـول الله، هذا المنـزل الذي نزلته؟ أبأمر الله هو فنسلم لأمر الله. أم بالرأي والمكيدة؟ قال النبي - ﷺ -: «هو بالرأي» فقال : أرى ان تبادر إلى الماء، فتنزل عليه قبل أن يسبق المشركون إليه فقبل ذلك.

وكذلك يوم الأحزاب، لما عزم النبي - ﷺ - على أن يعطي عيينة بن حصن[6] وقوما معـه نصف ثمار المـدينـة، على أن لا يعـاونـوا قريشـا عليـه، قالت الأنصـار: أرأي رأيتـه يارسول الله، أم وحي؟ فقال «بل رأي. رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد، فرأيت أن

---

(١) سورة آل عمران : آية ١٥٩

(٢) في ح «يلوح» وهو سهو.

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في هـ « لينتفي » .

(٥) في ح « اجتهاده».

(٦) هو عيينة بن حصن، بن حذيفة، من المؤلفة قلوبهم، ارتد أيام الردة ثم عاد للإسلام.
انظر: الاستيعاب ٣/ ١٢٤٩



أدفعهم عنكم إلى يوم ما» فقالت الأنصار: والله ما كانوا يطمعون فيها، ونحن على الشرك، إلا قرى أو شرى، فكيف نعطيهم الآن وقد أعزنا الله بالإسلام! لا نعطيهم إلا بالسيف، فلم يعطهم شيئا.

هذا يدل على أنهم قد كانوا عهدوا إلى النبي ﷺ يشاورهم في أمور لم ينزل عليه فيها وحي. ثم يجتهد معهم، فيختار منها ما يراه صوابا. لولا ذلك لما قالوا له: أرأي هو أم وحي؟ ثم قال لهم النبي ﷺ، (بل هو رأي) ويبين وجه اجتهاده وغالب ظنه فيه، وروي عن علي كرم الله وجهه أنه قد قال: قلت: يارسول الله، إنك توجهني في الأمر[1] فأكون فيه كالسكة[2] المحماة. أم الشاهد يرى ما لا يرى[3] الغائب؟[4] فقال: «الشاهد يرى ما لا يراه الغائب» فهذا أيضا يدل على ما ذكرناه، لأنه لو كان كل ما يأمر به من جهة الوحي، لما اختلف فيه حكم الشاهد، إذ كان الله تعالى شاهدا في كل حال، عالما بالعواقب. فدل على أن ما أمر به كان يكله إلى الاجتهاد ورأيه.

ومنه قوله تعالى: «فانكحوا ما طاب لكم من النساء» إلى قوله تعالى: «فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة»[5] وهذا الخوف إنما هو في غالب الظن، لأن الإنسان لا يحبط عمله بما يؤثره في مستقبل أوقاته.

ومنه قوله تعالى: «وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم»[6] والابتلاء وإيناس الرشد إنما يكونان بالاجتهاد، وغالب الظن على حسب ما يظهر من حزم اليتيم وحفظه لأمواله.

وقال عز وجل: «واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما»[7] وكان

---

(١) في ح «أمر».

(٢) في هامش النسخة هـ تعليق هذا نصه «قوله: السكة المحماة، أي: أنفذ الأمر، أو اتأمل وجه الصواب».

(٣) في ح «يراه».

(٤) الحديث أخرجه أحمد ١/ ٨٣ بلفظ قريب من هذا. راجع الأحاديث الصحيحة للشيخ الألباني رقم ١٩٠٤

(٥) سورة النساء: آية ٣

(٦) سورة النساء: آية ٦

(٧) سورة النساء: آية ١٦



ذلك حد الزانيين، ولم يكن للأذى حد معلوم يصار إليه، وإنما كان على حسب ما يغلب في الظن أنه أذى.

وقال تعالى: « واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن»[1] وهذا الوعيد إنما هو بحسب ما يؤدي إليه الاجتهاد

وكذلك الهجران والضرب.

وقال تعالى: ﴿وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا﴾[2] وهذا الخوف على حسب ما يغلب على الظن، وكذلك الصلح على حسب مايريانه صلاحا في غالب رأيهما، وكذلك قوله تعالى: ﴿أو إصلاح بين الناس﴾[3] معناه مايراه صلاحا لهم في اجتهاد رأيه، وما يغلب في ظنه أنه أدعى[4] إلى الألفة واجتماع الكلمة، وأنفى للتنافر وتفرق الكلمة.

وقال تعالى: ﴿فجزاء مثل ماقتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة﴾.[5] وحكم العدلين بالمثل، هو إنما من طريق الرأي.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾.[6] وقال تعالى: ﴿وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل﴾[7] وإنما يوتون ما يغلب في الظن أنه مقدار الكفاية وسد الخلة، وقال تعالى: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾.[8] والعدل الذي بينهما لا يوصل إليه إلا من طريق

---

(١) سورة النساء: آية ٣٤

(٢) سورة النساء: آية ١٢٨

(٣) سورة النساء: آية ١١٤

(٤) في ح «دعى».

(٥) سورة المائدة: آية ٩٥

(٦) سورة المائدة: آية ٩٤

(٧) سورة الإسراء: آية ٢٦

(٨) سورة الفرقان: آية ٦٧



الاجتهاد، وقال تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾[1] الآية.

وأجمعت الأمة - غير الرافضة - أن هذا الاستخلاف إنما يكون في كل وقت باجتهاد المسلمين وآرائهم، فيمن يرونه موضعا للخلافة لفضله، وأنه أصلح للأمة من غيره، وقال تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾.[2] وظاهره يقتضي أن التنازع واقع في غير المنصوص عليه، إذ كانت العادة أن التنازع والاختلاف بين المسلمين لا يقعان في المذكور بعينه. فإنه أمر برد المتنازع فيه إلى كتاب الله تعالى وإلى رسوله ﷺ في حياته، وسنته بعد وفاته.

والرد إلى الكتاب والسنة إنما هو باستخراج حكمه منهما بالاجتهاد والنظر.

فإن قيل: ما أنكرت أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿فردوه إلى الله والرسول﴾[3] الرد إلى نص الكتاب ونص السنة، لا من جهة القياس والرأي.

قيل له: هذا غلط من وجوه.

أحدها: أن الأظهر أن التنازع إنما يقع بين المسلمين في غير ما نص عليه، لا يجوز حمل الآية على خلاف الظاهر من أمرها.

والثاني: أنك تجعل تقدير الآية على الوضع: أن اتبعوا الكتاب والسنة، وهذا واجب في حال التنازع وغيرها. فتخل[4] الآية من فائدة ذكر التنازع.

والثالث: أنك خصصت الأمر بالرد فيما قد نص عليه، دون مالم ينص عليه، وعموم اللفظ يقتضي وجود الرد في الحالين، سواء كان الحكم المتنازع[5] فيه منصوصا عليه أو[6] غير منصوص عليه، فلا جائز لأحد تخصيصه والاقتصار به على حال وجود النص دون

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في هـ. والآية: ٥٥ من سورة النور.

(٢) سورة النساء: آية ٥٩

(٣) في هـ: «وإلى الرسول»، وهو خطأ.

(٤) في هـ «فيختل» وفي ح «فيخل».

(٥) في ح «المنازع».

(٦) في ح «و».



غيره. فثبت أنها قد اقتضت وجوب[1] الرد عند التنازع إلى الكتاب والسنة، واتباع موجبها نصا ودليلا.

ويدل عليه قوله أيضا: «ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم»، [2] فأمر باستنباط ما أشكل عليه حكمه.

وقد قيل: إن «أولي الأمر» إنهم أمراء السرايا، وقيل: إنهم أولو العلم، ولا محالة أن أولي العلم مرادون بذلك، لأن أمراء السرايا إن لم يكونوا ذوي علم بالاستنباط كانوا بمنزلة غيرهم.

فإن قيل: إنما هذا في أمر الخوف والأمن، لأنه تعالى قال: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول﴾. [3]

قيل له: إنه وإن كان كذلك، فدلالته قائمة على ما ذكرنا، لأن أمر الخوف والأمن ومكائدا لعدو، وتدبير الحرب، وما جرى مجرى ذلك، من أمور الدين. فإذا جاز الاستنباط فيه لعدم وجود النص، جاز في سائر أحكام الحوادث التي لا نص فيها. فإن قيل: قال تعالى: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ والقياس الشرعي لا يفضي إلى العلم، فعلمنا أنه لم يرد به.

قيل له: هذا غلط، [4] لأن من يقول: إن كل مجتهد مصيب، يقول: قد علمت أن ما أدّاني إليه قياسي[5] فهو حكم الله تعالى (علي)، [6] وأما من قال: إن الحق في واحد، فإنه يقول: هذا علم الظاهر، [7] كخبر الواحد، وكالشهادة، وكقوله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات﴾. [8] ويدل عليه أيضا: قوله تعالى: ﴿ونزّلنا[9] عليكم الكتاب تبيانا لكل

---

(١) في ح «جواز وجود الرد».

(٢) سورة النساء: آية ٨٣

(٣) سورة النساء: آية ٨٣

(٤) في ح «لا من نقول».

(٥) في ح «قياس».

(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٧) في ح «والظاهر».

(٨) سورة الممتحنة: آية ١٠

(٩) في ح «وأنزلنا» وهو خطأ.

شيء﴾[1] وقوله تعالى : ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾[2] وقال تعالى : ﴿مافرطنا في الكتاب من شيء﴾ .[3] فإذ لم نجد فيه كل حكم منصوصا، علمنا أن بعضه مدلول عليه، ومودع في النص، نصل إليه باجتهاد الرأي في استخراجه.

ويدل عليه قوله تعالى : ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾[4] قد حوت هذه الآية ثلاثة معان :

أحدها : ما نزل الله تعالى مسطورا.

والآخر : بيان الرسول ﷺ لما يحتاج منه إلى البيان.

والثالث: التفكر فيما ليس بمنصوص عليه وحمله على المنصوص.

قال أبوبكر : واحتج إبراهيم بن عُلَيَّة[5]، لإثبات القياس بقوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا أؤلي الأبصار﴾ .[6]

قال أبوبكر: وقد حكي عن ثعلب[7] أن رد حكم الحادثة إلى نظيرها من الأصول يسمى اعتبارا.

قال أبوبكر: ويدل على صحة هذا المعنى : ابتداء الآية التي فيها ذكرا لاعتبار، لأنه تعالى قال: ﴿وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين﴾ .[8] فأخبر عن ظنهم الكاذب، أن

---

(١) سورة النحل: آية ٨٩

(٢) سورة المائدة: آية ٣

(٣) سورة الأنعام: آية ٣٨

(٤) سورة النحل: آية ٤٤

(٥) هو إبراهيم، بن إسماعيل، بن عُلَيَّة، ممن يقول بخلق القران، ومذاهبه وأقواله متروكة عند أهل السنة. له مصنفات في الفقه، وله مناقشات مع الإمام مالك، ومناظرات مع الشافعي، توفي في بغداد سنة ثماني عشرة ومائتين.

انظر: تاريخ بغداد وميزان الاعتدال ١/ ٢٠ ولسان الميزان ١/ ٣٤ وراجع الأعلام ١/ ٢٥

(٦) سورة الحشر: آية ٢

(٧) هو أبو العباس، أحمد بن يحيى، بن زيد الشيباني، إمام الكوفيين في النحو واللغة. انظر: البداية والنهاية ١١/ ٩٨، وشذرات الذهب ٢/ ٢٠٧

(٨) سورة الحشر: آية ٢



حصونهم مانعتهم من الله تعالى، ثم أخبر عما[1] استحقوه من الخزي والعذاب والذل والخذلان، بقوله تعالى: ﴿فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا﴾ ثم قال تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ والمعنى - والله أعلم - أن احكموا لمن فعل مثل فعلهم باستحقاق العقوبة والنكال من الله تعالى، لئلا يقدموا على مثل ما أقدموا[2] عليه، فيستحقوا مثل ما استحقوا فدل على أن الاعتبار هو ان تحكم للشيء بحكم نظيره المشارك له في معناه، الذي تعلق به استحقاق حكمه.

فإن قيل: الاعتبار: هو التفكر والتدبر.

قيل له: هو كذلك، إلا أنه تفكر في رد الشيء إلى نظيره، على الوجه الذي قلنا.

ألا ترى أنك تقول: قد اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب، إذا قومته[3] بمثل قيمته.

فكان المعنى: أنك رددته إليه، وحكمت له بمثل حكمه، إذ كان مثله ونظيره.

وحكى لي بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله بن زَيْد الواسطي[4] قال: رأيت القاساني[5] وابن سريج[6] قد صنفا في القياس نحو ألف ورقة، هذا في نفيه، وهذا في إثباته، اعتمد القاساني فيه على قوله تعالى: ﴿أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى

---

(١) في النسختين «ما».

(٢) في ح «قدموا».

(٣) في ح «قومه».

(٤) هو أبو عبدالله محمد بن زيد بن علي الواسطي، متكلم مشهور، له كتاب الإمامة، وإعجاز القرآن، توفي سنة سبع، وقيل: ست وثلاثمائة.

انظر: شذرات الذهب ٢/ ٢٩٩، والبداية والنهاية ١١/ ١٨٣ وطبقات المعتزلة ١١٧ والفهرست ١٧٢ وراجع الأعلام ٦/ ٣٦٧

(٥) هو أبو بكر محمد بن إسحق القاساني - بالسين المهملة - كان من تلاميذ داود الظاهري، ثم خالفه وألف كتابا في الرد عليه في إبطال القياس، وله كتاب في إثبات القياس.

انظر: طبقات الشيرازي ١٤٩ وقد ورد في النسختين «القاشاني» وهو خطأ - ضبطه ابن حجر في تبصير المنتبه ٣/ ١١٤٧ والجويني في البرهان ٢/ ٧٧٤، وغيرهم.

(٦) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، إمام الشافعية، تخرج عليه أئمة أعلام، وكان يلقب بالباز الأشهب، وكان صاحب سنة واتباع، توفي سنة ست وثلاثمائة.

انظر: تاريخ بغداد ٤/ ٢٨٧، ووفيات الأعيان ١/ ٤٩

عليهم﴾،[1] واعتمد ابن سريج في إثباته (على قوله تعالى)[2] ﴿فاعتبروا ياأولي الأبصار﴾.

ومما يدل على ذلك من جهة السنة: أن النبي ﷺ شاور الصحابة في أسرى بدر في قتلهم[3] أوفدائهم. فأشار عليه أبوبكر الصديق رضي الله عنه، بالفداء، وأشار عمر رضي الله عنه، بالقتل. فقال النبي ﷺ: (أما أنت يا أبابكر، فاشبهت إبراهيم عليه السلام، فإنه قال: «فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم»[4] وأما أنت ياعمر، فإنك أشبهت نوحا عليه السلام، قال (رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديار)[5]﴾ ووافق رسول الله ﷺ اجتهاد أبي بكر رضي الله عنه، فمنَّ عليهم وأخذ الفداء، وكان ذلك شيئا من أمر الدين.

ولو كان هناك نص من الله تعالى في أحد الحكمين لما شاور فيه أحداً.

فإن قال قائل: فإن الله تعالى قد عاتبه في أخذه الفداء في قوله تعالى: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى﴾ إلى قوله تعالى: ﴿لولا كتاب من الله سبق﴾[6] فدل على أن الفداء لم يكن جائزا.

قيل له: قد اختلف في تأويل هذه[7] الآية، فأبى بعضهم ماذكرت، وأجازه آخرون، والكلام في صحة أحد هذين القولين خروج عن مسألتنا، لأنه كلام بين من قال: كل مجتهد مصيب، والحق في جميع أقاويل المختلفين، وبين من قال: الحق في واحد، بعد تسليم جواز

---

(١) سورة العنكبوت آية ٥١

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في ح «و».

(٤) سورة إبراهيم: آية ٣٦

(٥) سورة نوح آية ٢٦ والحديث أخرجه احمد ٢/ ٢٢٧ رقم ٣٦٣٢، وقال: إسناده ضعيف، ورواه الحاكم ٣/ ٢١، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه، أي البخاري ومسلم، وقد وافقه على هذا الذهبي، ورواه الترمذي مختصراً ٣/ ٣٧و٤/ ١١ ومسلم ١٢/ ٨٦ ولم يذكر فيه (أما أنت يا ابا بكر . . .) وراجع تفسير ابن كثير ٤/ ٩٤ والتاريخ ٣/ ٢٩٧

(٦) سورة الأنفال آية ٦٧ ـ ٦٨

(٧) في هـ «ذلك».



الاجتهاد والاستدلال. فالخبر[1] صحيح على ماذكرنا في جواز الاجتهاد، لأنه إن كان أبوبكر مخطئا في الفداء، فعمر مصيب في الإشارة بالقتل، ولم يختلفوا أن الله تعالى لم يعاتبه في المشاورة في استعمال اجتهاد الرأي فيه.

ومنه: حديث قصة الأذان، وأن رسول الله ﷺ اهتم للصلاة (كيف يجمع لها الناس، فقيل له: يا رسول الله: انصب راية عند حضور الصلاة)،[2] فاذا رأوها أذن بعضهم بعضا، فلم يعجبه، وذكروا له شبور[3] اليهود، فلم يعجبه وقال: هذا من أمر اليهود، وذكروا له الناقوس، فقال: هو من أمر النصارى، ثم أُري عبدالله بن زيد الأذان، فجاء فأخبره النبي ﷺ، فقال: لقنها بلالا)،[4] فشاور النبي ﷺ أصحابه في جهة إعلام الناس بالصلاة. فاجتهد قوم في الراية، وقوم في الشبور، وقوم في الناقوس، ولم يعنفهم النبي ﷺ في اجتهادهم.

ومن ذلك تحكيم النبي ﷺ سعد بن معاذ[5] في بني قريظة ليحكم فيهم بما يراه صلاحا، فحكم فيهم بقتل الرجال، وسبى الذرية، فقال النبي ﷺ (حكمت بحكم الله تعالى من فوق سبع سموات).[6]

فإن قيل: إنما أجاز رسول الله ﷺ، لأنه وافق حكم الله تعالى.

قيل له: هذا غلط وسنبينه، ومع ذلك فدلالة الخبر صحيحة على ماذكرنا، وهو تحكيمه إياه[7] بمبلغ رأيه[8] واجتهاده، وأن يكون وافق حكم الله عز وجل أو لم يوافقه، غير

---

(١) في ح «بالخبر».

(٢) مابين القوسين ساقط من ح.

(٣) في ح «سبور» والشبور: البوق، انظر لسان العرب ومختار الصحاح مادة: (بَوَقَ).

(٤) الحديث بهذا اللفظ قريب مما أخرجه أبوداود راجع عون المعبود ٢/ ١٦٧، وجامع الأصول ٥/ ٣٣٥٣ والحديث في البخاري من رواية عبدالله بن عمر وفيه بدل الشبور «بوقا» وعند مسلم والنسائي «قرنا». فتح الباري ٢/ ٧٧ ومسلم برقم ٣٧٧ والنسائي ٢/ ٢ والترمذي برقم ١٩٠

(٥) هو سعد بن معاذ بن النعمان، صحابي جليل، أسلم على يده بنو عبد الأشهل، وحكمه النبي ﷺ في بني قريظة توفي سنة خمس من الهجرة.

انظر: الاستيعاب ٢/ ٦٠٢

(٦) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه ٥/ ٤٤، ومسلم ٢/ ٩٤، واحمد ٣/ ٢٢، ٧١، ٣٥٠ بألفاظ مختلفة.

(٧) في ح «إياهم».

(٨) في ح «علمه».



قادح في صحة ماذكرنا، وإنما هو كلام من القائلين بالاجتهاد بعد تسليم الأصل.

وعلى أن ما ذكرت غلط، لأنه يوجب أن يكون لو كان حكم فيهم بالجزية أن لا يجيزه رسول الله ﷺ، ومعلوم أن النبي ﷺ لم يشترط على اليهود أنه إن لم يوافق حكمه حكم الله تعالى لم يجزه.

وإذا كان ذلك كذلك، علمنا أنه لو حكم بغير ذلك لأجاز حكمه، لأنه قد سلطه على الحكم بما يراه.

فإن قيل: يجوز أن يكون إنما حكّم سعداً، لأنه علم أن حكمه سيوافق حكم الله تعالى، ولذلك أباح له الاجتهاد.

قيل له: فكذلك يقول القائلون: بأن كل مجتهد مصيب، في سائر الحوادث، أن الله عز وجل إنما أباح لهم الاجتهاد لأنه علم أنهم سيوافقون حكم الله تعالى فيه.

ومن ذلك أيضا: أن النبي ﷺ لما أمر بكتب الكتاب يوم الحديبية، بينه وبين سُهيل ابن عمرو[١]، وكان الكاتب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، كتب (هذا ما اصطلح عليه محمد رسول الله، وسهيل بن عمرو، فقال سهيل: لو علمنا أنك رسول الله ماكذبناك ولكن اكتب: هذا مااصطلح عليه محمد بن عبدالله، فقال: النبي ﷺ لعليٍّ امح رسول الله، واكتب محمد بن عبدالله. فقال عليٌّ: ما كنت لأمحها، فمحاها رسول الله ﷺ)[٢] ولم ينكر على عليٍّ رضي الله عنه اجتهاده في ترك محوها، لأنه لم يقصد به مخالفة رسول الله ﷺ، وإنما قصد تعظيم رسول الله ﷺ، وتبجيل ذلك الاسم، ورأى أن لا يمحوه هو ليمحوه غيره فكان[٣] ذلك طاعة منه لله تعالى، ولو كان النبي ﷺ قال له: (قد)[٤] فرض الله عليك محوها لمحاها بيده.

ومن ذلك أن أبا بصير[٥] لما هرب من المشركين بعد الصلح إلى رسول الله ﷺ.

---

(١) هو سهيل بن عمرو بن عبد شمس العامري، كان يقال له خطيب قريش، توفي بالمدينة سنة ١٨هـ.
انظر: تهذيب التهذيب ٤/ ٢٦٤، والأعلام ٣/ ٢١٢، والإصابة ٢/ ٩٣

(٢) الحديث متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه ٥/ ١٦١ ومسلم بشرح النووي ١٢/ ١٣٥، وأحمد ٤/ ٣٢٥، والفتح الرباني ٢١/ ١٠٤

(٣) في ح «فقال».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) هو عتبة بن أسيد بن جارية، أبوبصير الثقفي، مشهور بكنيته.
انظر: الإصابة ٢/ ٤٥٢، وأسد الغابة ٤/ ١٤٩

بعثت قريش رجلين إلى رسول الله ﷺ، وسألوه رده عليهم على ما أوجبه الشرط الذي شرطه لهم[1] في كتاب الصلح، فرده النبي ﷺ فلما خرجوا من المدينة قتل أبو بصير أحدهما وهرب الآخر راجعا إلى النبي ﷺ.[2] وأخبره بما فعل أبوبصير. ولحق أبوبصير بسيف[3] البحر ولحق به من كان بمكة من المسلمين. فجعلوا يغيرون على أموال المشركين.

وكان فعل أبي بصير ذلك، ومن صار معه، اجتهادا، ولم ينكره[4] النبي ﷺ، وكان الذي كتب إلى من كان بمكة من المسلمين أن يلحقوا بأبي بصير: عمر بن الخطاب، بغير أمر النبي ﷺ، فلم ينكر النبي ﷺ على عمر ذلك، ولم ينكر على أبي بصير قتله الرجل، ولا لحاقه بسيف البحر، ولا على أحد ممن (لحق به).[5]

ومن ذلك (أن جعفر بن أبي طالب، وزيد بن حارثة، وعبدالله بن رواحة[6] ـ رحمة الله عليهم ـ لما قتلوا بمؤتة، وكانوا أمراء رسول الله ﷺ، وبقى القوم بلا أمير اجتمعوا على خالد بن الوليد[7] فولوه أمرهم، فانحاز بهم، فصوَّب النبي ﷺ (ذلك)[8] من فعلهم)[9] وكان فعلهم ذلك باجتهاد من آرائهم لا بتوقيف من النبي ﷺ.

ومنه ما أجمع المسلمون عليه من أن النبي ﷺ جعل إليهم أن يقيموا بعد وفاته

---

(١) في ح «من».

(٢) في ح «المدينة».

(٣) سيف البحر موضع ساحلي قرب المدينة.

وانظر تمام القصة في سيرة ابن هشام ٢/ ٣٢٤

(٤) في ح «ينكره».

(٥) في ح «لحقه».

(٦) هو عبدالله بن رواحة، بن ثعلبة، أبومحمد الأنصاري، صحابي، من الأمراء والشعراء، شهد العقبة وأحداً، والخندق والحديبية توفي سنة ٨هـ

انظر تهذيب التهذيب ٥/ ٢١٢، والاعلام ٤/ ٢١٧

(٧) هو خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي، أبوسليمان، قائد محنك، قاد جيوش المسلمين، شهد فتح مكة مع النبي ﷺ.

انظر: الإصابة ١/ ٤١٣، والاعلام ٢/ ٣٤١

(٨) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٩) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ٥/ ١٨٢ وأحمد ١/ ٢٠٤



لأنفسهم إماما في كل عصر - إذا خلوا من إمام - على أغلب رأيهم في الأفضل والأصلح.

وكذلك الإمام يولي أمراء السرايا والقضاة وجباة الصدقات،[1] كل ذلك بالرأي والاجتهاد.

ونظير ذلك من الأخبار الموجبة لجواز الاجتهاد في أمور الدين لا توقيف فيها ولا إجماع أكثر من أن يحصى. وفيما ذكرنا كفاية لمن وفق لرشده، وجميع ماقدمنا ذكره من هذه الأخبار قد ورد من طريق التواتر، من حيث لا يسع الشك فيها.

وقد روي في ذلك من طريق الآحاد غير ماذكرنا أخبار كثيرة، وهي بمجموعها، توجب العلم بمضمونها من وجهين:

أحدهما:[2] أنها تصير في حيِّز التواتر على الحد الذي بيناه في الكلام في الأخبار، لامتناع جواز الغلط والكذب في جميعها.

والجهة الأخرى: أنها مستفيضة في الأمة، قد تلقتها بالقبول.

فمن (ذلك)[3] ما (روي أن عامر بن الأكوع[4] رجع عليه سيفه يوم خيبر فقتله، فشك في أمره، وهابوا الصلاة عليه، فسأل سلمة أخوه النبي ﷺ عن[5] أمره، فقال: مات جاهدا مجاهد (له أجره)[6] مرتين)[7] وكان ذلك منه على غالب ظنه، أنه يضرب العدو فأخطاهم. فلم يُعنِّفه النبي ﷺ، ولم يعب القوم الذين تهيبوا الصلاة عليه، باجتهادهم.

ومن ذلك (حديث هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها، قالت:[8] بعث رسول الله ﷺ، أسيد بن حضير، وأناسا معه، في طلب قلادة أضلتها عائشة،

---

(١) في ح «الصدقة».

(٢) في هـ «أحدها».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) هو عامر بن سنان الأسلمي، شاعر، له صحبة، استشهد يوم خيبر، سنة ٧هـ.
انظر الإصابة ٢/ ٢٥٠، والأعلام ٤/ ١٨

(٥) في ح «في».

(٦) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٧) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري، انظر فتح الباري ٩/ ٤ ومسلم بشرح النووي ١٢/ ١٦٥، وأحمد ٤/ ٤٧

(٨) في ح «قال».



فحضرت الصلاة، فصلوا بغير وضوء، فذكروا ذلك للنبي ﷺ، فأنزلت آية التيمم)[1] فلم يعنفهم النبي ﷺ على صلاتهم بغير وضوء، إذ لم يكن أنزل عليهم التيمم فصلوا باجتهادهم كذلك، ولم يومروا بالإعادة.[2]

ومنه حديث عمرو بن نجدان[3] عن أبي ذر، قال: (بدوت بالإبل فكنت أعزب عن الماء. ومعي أهلي فتصيبني الجنابة، فاصلي بغير طهور، فأتيت النبي ﷺ فذكرت له، فأمرني أن أغتسل، وقال: التراب كافيك عشر حجج، فإذا وجدت الماء فامسسه جلدك) فكان يصلي بغير وضوء باجتهاده، ولم يأمره النبي ﷺ بالإعادة[4] ولم ينكر عليه اجتهاده في فعل الصلاة بغير طهور في تلك[5] الحال.

فإن قيل: إنه اجتهد مع وجود النص، ولا خلاف في سقوط الاجتهاد مع النص. ولم يأمره مع ذلك بالإعادة. ولم ينكره[6] عليه. فإذا[7] لم يدل ذلك على جواز الاجتهاد مع وجود النص، كذلك لا يدل على جوازه مع عدمه.

قيل له: لم يجتهد مع وجود النص، لأن جواز التيمم للجنب غير منصوص عليه في القرآن، لأن قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء﴾،[8] يحتمل الجماع ويحتمل اللمس باليد، وكان عمر (وعبدالله)[9] بن مسعود، يريان أن المراد بهذا: اللمس باليد، وكانا لا يريان التيمم للجنب.

وكان علي وابن عباس يقولان: المراد بها الجماع. ويريان للجنب أن يتيمم، وهو

---

(١) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه ٥/ ٣٧ ومسلم ١/ ٢٧٩

(٢) في ح «باعادة».

(٣) هو عمرو بن نجدان العامري، بصري تابعي ثقة.
انظر تهذيب التهذيب ٨/ ٧ وخلاصة التهذيب ٢٨٧ وميزان الاعتدال ٣/ ٢٤٧

(٤) في ح «باعادة».

(٥) في ح «ذلك».

(٦) في ح «ينكره».

(٧) في هـ «إذ».

(٨) سورة النساء آية ٤٣

(٩) لم ترد هذه الزيادة في هـ.



موضع يسوغ الاجتهاد فيه، فلذلك لم يأمره بإعادة صلاة صلاها باجتهاد،[1] وقيل وجوب التيمم على الجنب في حال عدم الماء، فإن قيل: قد كان من النبي ﷺ نص على[2] جواز التيمم للجنب.

قيل له: يحتمل أن لا يكون قد تقدم منه القول فيه قبل الوقت الذي خاطب به أباذر.

ومنه حديث عمرو بن العاص حين تيمم وهو جنب في يوم بارد في غزوة ذات السلاسل،[3] وصلى بهم، لأنه خاف ضرر استعمال الماء، فلما أتوا النبي ﷺ قالوا: يارسول الله، إنه صلى بنا وهو جنب، فقال:[4] ياعمرو، صليت بهم وانت جنب؟ قال: خشيت إن اغتسلت (أن)[5] أهلك، وقد سمعت الله تعالى يقول «ولا تقتلوا أنفسكم»[6] فضحك النبي ﷺ ولم يقل شيئا[7] فلم ينكر على عمرو الاجتهاد في تركه[8] الماء والعدول عنه إلى التراب، ولم ينكر على أصحابه أيضا الاجتهاد في وجوب استعماله، إذا كانت الحال عندهم وفي اجتهادهم غير مخفية.

ومنه حديث جابر (أن عليا قدم على النبي ﷺ مكة في حجة الوداع فقال له: بماذا أهللت. فقال: أهللت بإهلال كإهلال النبي ﷺ، وروي أن أباموسى، فعل كذلك، فقال النبي ﷺ: إني سقت الهدي، فلا أحل إلى يوم النحر).[9] فكانا مجتهدين في الإحرام بشيء مجهول عندهما، على تحري موافقة إهلال رسول الله ﷺ وأجاز النبي ﷺ لهما ذلك.

---

(١) في ح «بالاجتهاد».

(٢) في ح «قبل».

(٣) السلاسل ماء لبني جذام بناحية الشام، وكانت الغزوة سنة ثمان هـ.
انظر: سيرة بن هشام ٢/ ٦٢٣، وصحيح مسلم بشرح النووي ١٥/ ١٥٣

(٤) في هـ «قال».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) سورة النساء آية ٢٩

(٧) الحديث بلفظ مختلف أخرجه البخاري فتح الباري ١/ ٤٧١ والترمذي وعون المعبود ١/ ٥٣١

(٨) في ح «ترك».

(٩) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري ٤/ ٢٥٠ و٣٥٥ و١٦/ ٣٤٥ط الحلبي، ومسلم في صحيحه ٢/ ٩٠٢، وأبوداود في عون المعبود ١٥/ ٢٢٤ والنسائي ٥/ ١٤٣ و١٥٧



ومنه حديث أسماء بنت أبي بكر[1] قالت: (أفطرنا يوما من رمضان في غيم على عهد رسـول الله ﷺ ثم طلعت الشمس)[2] فأفطـروا على غالب ظنونهم أن الشمس قد غابت، ولم ينكر النبي ﷺ. وحديث ابن عمر (أن النبي ﷺ، صلى صلاة فلبس عليه في القراءة، فلما انصـرف، قال: يا[3] أبيّ، أصليت معنـا؟ قال: نعم. قال: فما منعك)[4] فاخبر، أنه قد كان له أن يجتهد في الفتح عليه.

ومنه حديث سهل بن سعد (أن النبي ﷺ ذهب إلى بني عمرو بن عوف ليصلح بينهم فحانت الصلاة. فجاء بلال إلى أبي (بكر)[5]، فقال: أتصلي بالناس فأقيم؟[6]. قال: نعم. فصلى أبـوبكـر، فجـاء رسـول ﷺ، والناس في الصلاة، فتخلص[7] حتى وقف في الصـلاة، فصفق النـاس، وكـان أبـوبكـر لا يلتفت في الصـلاة، فلما أكثر الناس التصفيق التفت، فرأى رسـول الله ﷺ، (فأشـار إليـه رسـول الله ﷺ)[8] أن امكث مكـانك، ورفع أبـوبكـر يديه فحمد الله عز وجل، على ما أمره به رسول الله ﷺ، ثم استأخر أبوبكر حتى استـوى في الصف، وتقـدم رسـول الله ﷺ، فلما انصـرف. قال: يا أبا بكر، ما منعك أن تثبت إذا أمـرتـك؟ قال أبـوبكـر: ماكان لابن أبي قحافة، أن يصلي برسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ، مالي رأيتكم أكثرتم (من)[9] التصفيق، من رابه شيء في صلاته فليسبح،

---

(١) هي أسـماء بنت أبي بكـر الصـديق، أخت عائشة لأبيها، وأم عبدالله بن الزبير، شهدت اليرموك، لها عدة أحاديث في الصحاح. توفيت سنة ثلاث وسبعين هـ.

انظر: الإصابة ٤/ ٢٣٩، وأسد الغابة ٥/ ٣٩٣

(٢) الحديث: أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ٤٧ وفتح الباري ٥/ ١٠٢ وابن ماجة ١/ ٥٣٥ وأحمد ٦/ ٣٤٦

(٣) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٤) الحديث أخرجه أبوداود ٢/ ٥٥٨ والموطأ ١/ ١٣٣، وإسناده صحيح. وانظر: مع الأصول ١/ ٣٩٢٩ و٥/ ٦٤٨ رقم ٣٩٢٣

(٥) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٦) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٧) في ح «مخلص».

(٨) مابين القوسين ساقط من ح.

(٩) لم ترد هذه الزيادة في ح.



فإنما التصفيق للنساء).[1]

قال أبوبكر: قد حوى هذا الخبر ضروبا من الدلالة على جواز الاجتهاد.

أحدها: أن رسول الله ﷺ لما غاب أقاموا رجلا مكانه باجتهادهم، وصلوا خلفه، ثم حين صفق الناس باجتهادهم، أن لهم ذلك، فلم يلتفت أبوبكر بدءا باجتهاده، ثم لما أكثروا التصفيق التفت حين أداه اجتهاده إلى أن له ذلك، فأشار إليه النبي ﷺ أن امكث مكانك، فرفع يديه وحمد الله تعالى باجتهاده، أن له أن يحمد الله تعالى في تلك الحال، ورفع يديه لغير عمل الصلاة، ثم استأخر باجتهاد رأيه، بعد أمر رسول الله ﷺ (له)[2] بالثبات، لأنه غلب في رأيه أن ذلك ليس بأمر إيجاب، ورأى التأخير أولى تعظيما لرسول الله ﷺ، أن يتقدم أمامه كإعظام عليٍّ عليه السلام، أن يمحو ذكر رسول الله ﷺ من كتاب الصلح.

ومنه حديث جابر - رضي الله عنه - (في قصة جيش الخبط[3] مع أبي عبيدة بن الجراح[4] - رضي الله عنه - حين وجدوا حوتاً ميتا على الساحل، فامتنعوا من أكله، وقالوا: هو ميتة. ثم قالوا: نحن رسل رسول ﷺ، وفي سبيل الله، وقد اضطررتم، فكلوا، فأكلوا، فلما قدموا سألوا رسول الله ﷺ فأجازه لهم)[5] ولم يعنفهم على اجتهادهم.

---

(١) الحديث متفق عليه أخرجه البخاري.
انظر: فتح الباري ٢/ ٣٠٨ ومسلم بشرح النووي ٤/ ١٤٥

(٢) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٣) الخبط: ورق الشجر يخبط ويضرب فتأكل منه الإبل.

(٤) هو عامر بن عبدالله بن الجراح، أحد العشرة المبشرين بالجنة، شهد بدرا والمشاهد كلها، وأحب الناس إلى رسول الله ﷺ.
انظر: صفة الصفوة ١/ ١٤٢، ابن سعد ١/ ١٠٠ والاستيعاب ١/ ٧٩٢

(٥) الحديث متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه ٥/ ٢١٠ ومسلم ٣/ ١٥٣٥ وعون المعبود، ٣/ ٢١٦، والموطأ ١٢/ ١٦٣



ومنه حديث حمّاد بن سلمة، عن ثابت،[1] وحميد،[2] عن أنس (أنه لما نزلت: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾.[3]

ومر رجل من بني سلمة، فناداهم وهم ركوع في صلاة الفجر، نحو بيت المقدس، ألا ان القبلة حولت مرتين فمالوا كما هم ركوعا إلى الكعبة) وكانوا مجتهدين في استدارتهم إلى الكعبة في صلاتهم. ومجتهدين في تركهم استئناف الصلاة.

ومنه حديث أبي بكرة[4] (أنه حين دخل المسجد والنبي ﷺ راكع، قال: فركعت دون الصف، ومشيت إلى الصف، فقال النبي ﷺ: زادك الله حرصا ولا تعد)[5] فأجاز اجتهاد أبي بكرة في ركوعه دون الصف ومشيه إليه. ثم أخبره أن السنة أن لا يركع[6] دون الصف، وأجاز له الركعة التي فعلها باجتهاده.

ومنه حديث معاذ - رضي الله عنه - (أنهم كانوا إذا سبقوا بشيء من الصلاة خلف النبي ﷺ، سألوا فأخبروا، فدخلوا مع النبي ﷺ وبدأوا بالفائت، ثم تابعوا النبي ﷺ فيما بقى. حتى جاء معاذ (وقد فاته)[7] بعض الصلاة فتابع النبي ﷺ،

---

(١) هو ثابت بن أسلم البناني، كان من أعبد الناس في زمانه، سمع من ابن عمر وابن الزبير وأنس توفي سنة ثلاث وعشرين ومائة.

انظر: تهذيب التهذيب ٢/ ٣، وشذرات الذهب ١/ ١٦١

(٢) هو حميد بن أبي حميد البصري، من الحفاظ، سمع من أنس وعكرمة وغيرهما، توفي سنة اثنين واربعين ومائة.

نظر: مختصر تهذيب التهذيب ٩٤

(٣) سورة البقرة آية ١٤٤

(٤) هو نفيع بن الحارث بن كلدة، أبوبكرة، الثقفي وقد سبقت ترجمته.

(٥) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ١٩٩ وفتح الباري ٢/ ٤١٠ وأبوداود في سننه ١/ ٤٤٠، والنسائي ٢/ ١١٨، وأحمد ٥/ ٣٩ و٤٢

(٦) في ح «تركع».

(٧) فم ترد هذه الزيادة في ح.



وترك الفائت حتى قضاه بعد فراغ النبي ﷺ، فقال له النبي ﷺ سن لكم معاذ، فكذلك فافعلوا)[1] فاجتهد معاذ في ترك الفائت في اتباع النبي ﷺ، وأجاز ذلك له، ولم يعنفه، وجعله سنة لمن بعده.

فإن قيل: إن صح هذا، فإن معاذا اجتهد في ترك النص، لأن السنة كانت عندهم قضاء الفائت، ثم متابعة الإمام، وأنتم لا تجيزون الاجتهاد في مخالفة النص.

قيل له: ليس معناه[2] أن النبي ﷺ (قد)[3] كان سن لهم ذلك.

وجائز أن يكون النبي ﷺ قد كان تركهم ومافعلوا، لأنه كان جائزا.

وكان جائزا أيضا ترك الفائت عنده فكانوا[4] مخيرين، فاختار معاذ اتباع النبي ﷺ، وترك الفائت، وكان وجه اجتهاده: مابيَّن أنه ماكان ليجده على حال لا يتابعه عليها، فسن[5] النبي ﷺ ذلك، واستحسن قصد معاذ فيه، وتحريه لمتابعة النبي ﷺ في كل حال، فلم يصادف اجتهاد معاذ مخالفة (نص)[6] النبي ﷺ[7]

ومنه ما روي عن سعد القرظ، وسعيد بن المسيب: أن بلالا أتى النبي ﷺ[8] ليؤذنه

---

(١) الحديث أخرجه أحمد ٥/ ٢٤٦، والبيهقي في السنن الكبرى ٣/ ٩٣، وتلخيص الحبير ٢/ ٤٢

(٢) في ح «معناه».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٤) في ح «وكانوا».

(٥) في ح «فبين».

(٦) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٧) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٨) هو سعد بن عائذ المؤذن، وكان يؤذن في عهد رسول الله ﷺ في قباء، وفي خلافة أبي بكر، وعمر رضي الله عنهما، عاش إلى زمن الحجاج.

انظر: الاستيعاب ٢/ ٥٩٣ وأسد الغابة ٢/ ٣٥٥

بصلاة الفجر[١] فقيل: إن رسول الله ﷺ نائم، فنادى بلال بأعلى صوته، الصلاة خير من النوم.[٢] فأقرت في تأذين الفجر، وكان قول بلال ذلك باجتهاد منه.

ومنه ما روي: أن أهل قباء كانوا يستنجون بالماء، فأنزل الله تعالى، «فيه رجال يحبون أن يتطهروا»[٣] فقال رسول الله ﷺ (يامعشر الأنصار، ما الذي أحدثتم؟ (فقد أحسن الله تعالى الثناء عليكم)[٤] فقالوا: إنا نستنجي بالماء،[٥] وكان القوم أحدثوا الاستنجاء بآرائهم من غير علم[٦] رسول الله ﷺ، حتى أنزل الله تعالى هذه الآية، ولولا أنهم علموا جواز الاجتهاد في مثل ذلك، لما أقدموا عليه.

ومنه ما روى الحارث بن عمرو،[٧] عن رجال من أصحاب معاذ: أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن، قال: (كيف تقضي؟ قال: بكتاب الله عز وجل. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ فقال: بسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي. فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه رسول الله)، فأجاز له الاجتهاد فيما لا نص فيه.

فإن قيل: إنما رواه عن قوم مجهولين من أصحاب معاذ.

قيل له: لا يضره ذلك، لأن إضافته ذلك إلى رجال من أصحاب معاذ توجب

---

(١) في ح زيادة « بعد ما أذن ».

(٢) الحديث أخرجه ابن ماجه في السند ١/ ٢٣٧ والدارقطني ١/ ٣٧ والبيهقي ١/ ٤٢٢ ومجمع الزوائد ١/ ٣٣٠

(٣) سورة التوبة آية ١٠٨

(٤) في ح « فقد أنزل الله عليكم».

(٥) الحديث أخرجه ابو داود ١/ ٣٨ والترمذي في تحفة الأحوذي ٨/ ٥٠٤ وأحمد ٦/ ٦ وانظر جامع الأصول ٢/ ١٧١ والحديث صحيح باعتبار شواهده.

(٦) في ح « سؤال ».

(٧) هو الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة، روى عن ناس من أهل حمص من أصحاب معاذ رضي الله عنه. انظر تهذيب التهذيب ٢/ ١٥١



تأكيده، لأنهم لا ينسبون إليه أنهم من أصحابه، إلا وهم ثقات مقبولو الرواية عنه.

ومن جهة أخرى إن هذا الخبر قد تلقاه الناس بالقبول، واستفاض،[1] واشتهر عندهم من غير نكير من أحد منهم. على رواته، ولا رد له.

وأيضا: فإن أكثر أحواله أن يصير مرسلا، والمرسل عندنا مقبول.

ومنه حديث عمرو بن العاص: أن النبي ﷺ قال: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجره).[2]

وروى أبو هريرة عن النبي ﷺ مثل ذلك.

وروي عن عمرو بن العاص، قال: جاء رجلان يختصمان إلى رسول الله ﷺ. فقال: اقض بينهما ياعمرو، قلت: يارسول الله، أقضي وأنت حاضر! قال: نعم. قلت: فعلاما أقضي؟ قال: إن أصبت فلك (عشر حسنات)[3] وإن اجتهدت فأخطأت فلك حسنة)[4] وعن عقبة ابن عامر[5] أن النبي ﷺ قال بمثل ذلك. وقال فيه كذلك.

ومنه قول النبي ﷺ (يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله تعالى، فإن كانوا في القراءة سواء، فأعلمهم بالسنة)[6]

ولا يوصل إلى معرفة أعلم المتقاربين بالسنة إلا من طريق الاجتهاد.

ومنه حديث عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ (في الشاك في الصلاة، فإنه يبني على أكثر ظنه[7]

---

(١) في ح «واستفيض».

(٢) الحديث متفق عليه. أخرجه البخاري في فتح الباري ٣/ ٣١٨ ط السلفية، ومسلم بشرح النووي ٣/ ١٣٤٢ والترمذي في تحفة الأحوذي ٤/ ٥٥٥ وابن ماجه ٣/ ٧٧٦.

(٣) في ح «عنه حقان».

(٤) الحديث أخرجه أحمد ٤/ ٢٠٥ والدارقطني ٤/ ٢٠٣ والحاكم في المستدرك ٤/ ٨٨.

(٥) هو عقبة بن عامر الجهني، كان قارئا فقيها، وأحد من جمع القرآن الكريم، شهد صفين مع معاوية وولي مصر سنة أربع وأربعين توفى سنة ثمان وخمسين.

انظر: الإصابة ٢/ ٤٨٢ وحلية الأولياء ٢/ ٨ والاستيعاب ٣/ ١٠٧٣

(٦) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه ١/ ٤٦٥ وأبو داود ١/ ١٥٩ والنسائي ١/ ٤٥٩ والبيهقي ٣/ ٩٠

(٧) مراده: الإشارة إلى حديث ابن مسعود رضي الله عنه، في قول النبي ﷺ في جزء حديث «... وإذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب، فليتم عليه، ثم ليسجد سجدتين». =



ومنه (قصة عبدالله بن مسعد، بن أبي سرح[1] حين جاء به عثمان يشفع فيه، فأمسك النبي ﷺ عن بيعته، رجاء أن يقتله بعضهم، لأنه قد كان تقدم بقتله)[2] وكان فعل عثمان ذلك اجتهادا، فلم ينكره النبي ﷺ.

وحديث عثمان بن أبي العاص: أن النبي ﷺ قال له: «أنت إمام قومك، فاقتد بأضعفهم)،[3] وإنما يعلمه من طريق الاجتهاد.

وقال النبي ﷺ: (ربَّ حامِل فقهٍ إلى من هو أفقه منه). يدل على ذلك أيضا، لأن المنقول إليه قد يعرف من استخراج المعاني ما لا يعرفه كثير من الناقلين.

وقد روي عن النبي ﷺ، في إباحة المعالجة واستعمال الطب والأدوية أخبار كثيرة، وطريق ذلك كله (الاجتهاد والرأي)[4] فهذه الأخبار على اختلاف متونها وطرقها توجب[5] التوقيف من النبي ﷺ في إباحة الاجتهاد في أحكام الحوادث، وهي وإن كان كل واحد منها[6] واردا من طريق روايات الأفراد، وأنها في حيز التواتر من حيث يمتنع في العادة أن يكون جميعها كذبا، أوغلطا، أووهماً، على النحو الذي بينا في أقسام التواتر، وشبهناه بالمقبلين يوم الجمعة بعد الصلاة من طريق الجامع: أن إخبارهم عن فعلهم صلاة الجمعة، تشتمل على صدق، وأن كل واحد منهم على الانفراد جائز أن يكون كاذبا فيما أخبر به عن نفسه، فكذلك هذه الأخبار مع كثرتها من حيث كانت متوافية على توقيف النبي ﷺ إياهم

= أخرجه البخاري برقم ٤٠١، ٤٠٤، ١٢٢٦، ٦٦٧، ٧٢٤٩ ط السلفية ومسلم رقم ٧٥٢ في المساجد والنسائي ٣/ ٣١ راجع جامع الأصول ٥/ ٣٧٦٦

(١) هو عبد الله بن سعد بن أبي سرح، بن الحارث: صحابي جليل، أمَّره عثمان على مصر، وكان من القادة المعدودين في الفتوح. توفي سنة تسع وخمسين.
انظر: الاستيعاب ٣/ ٩١٨ وأسد الغابة ٣/ ٢٥٩

(٢) الخبر أخرجه أبو داود في سننه ٤/ ٥٢٧

(٣) الحديث أخرجه أبو داود في عون المبعود ٢/ ٢٣٤، والنسائي في سنن ٢/ ٢٣ وأحمد ٤/ ٢١٧

(٤) في هـ «اجتهاد الرأي».

(٥) في ح «فوجب».

(٦) في ح «منهما».



على إباحة الاجتهاد، فقد أوجبت العلم بصحة مخبرها من وجوه التوقيف بذلك، ومن خالفها بعد سماعها، فإنما يرد على النبي ﷺ إباحته للاجتهاد.

وقد روي عن النبي ﷺ في تشبيه الشيء بمثله، واعتباره بنظيره في الحكم أخبار كثيرة توجب العلم بصحة مخبرها على النحو الذي بينا في إباحته للاجتهاد،[1] حذفت أسانيدها كراهة الإطالة، ولأنها أخبار مشهورة عند أهل العلم.

ومنه حديث أبي ذر (قال: قلت: يا رسول الله، ذهب الأغنياء بالأجر، يتصدقون ويصومون، قال: وأنتم قد تفعلون ذلك. قلت: يارسول الله يتصدقون و(نحن)[2] لا نتصدق. قال: وأنت فلك صدقة: رفعك العظم عن الطريق صدقة، وثباتك عن الإثم[3] صدقة، وعونك الضعيف بفضل قوتك صدقة. ومباضعتك امرأتك صدقة، قال: قلت: يارسول الله، أنأتي شهوتنا[4] ونؤجر؟ قال: أرأيت لو جعلتموها في حرام أكنتم تأثمون؟ قلت: نعم. قال أفتحتسبون بالشر، ولا تحتسبون بالخير؟)[5] فقايسه رسوله الله ﷺ، ودله بذكر المحظور على ما قابله من المباح، وأعلمه أن حكم الشيء حكم نظيره.

وقد اعترض النظام على هذا الحديث، وزعم أن النبي ﷺ لا يجوز أن يوجب استحقاق الأجر بالوطء المباح، لأن المباح لا يستحق به الأجر، ولو كان المباح يستحق به الأجر، لكان لا فعل إلا محظورا، أو نافلة، ولبطل القسم المباح.

فيقال له: ما تنكر أن يستحق به الأجر (إذا قصد)[6] به العفة، والاستغناء عن الحرام، وشكر الله تبارك وتعالى على تمكينه إياه من الحلال، ولما يتكلفه من الاغتسال والمبالغة فيه، فيكون هذا الضرب من الوطء المقصود به هذه المعاني، والمقارنة[7] لهذه الأحوال، هو الذي يستحق به الأجر دون مايقصد به التلذذ الذي لا يجامعه هذه

---

(١) في ح «اجتهادهم».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في هـ «الأرقم».

(٤) في ح «شهواتنا».

(٥) الحديث متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه ٤/١٠٢، ومسلم ٢/٦٩٧، بلفظ مختلف عن هذا.

(٦) في ح «إلا أقصد».

(٧) في ح «المقارن».



الأسباب، [1] فلا يكون في إيجابه استحقاق الأجر بهذا الوطء مايوجب قدحا في الخبر، ولا يمنع أن يكون ههنا وطء آخر مباح لا يستحق به الأجر، فلا يبطل القسم المباح من الأفعال على ما بنيت من القاعدة.

ومنه حديث ابن عباس (أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال: (إن)[2] أبي شيخ كبيرلم يحج، أفأحج عنه؟ قال: أرأيت لوكان على أبيك دين، أكنت تقضيه؟ قال: نعم. قال: فحج عنه). [3] وحديث الخثعمية حين سألت النبي ﷺ فقالت: (إن أبي أدركته فريضة الله في الحج، وهوشيخ كبير، لا يستمسك على الراحلة، أفأحج عنه؟ فقال: أرأيت لوكان على أبيك دين فقضيته، أكان يجزي؟ قالت: [4] نعم قال: فدين الله أحق).

وروى ابن عباس: (أن رجلا جاءَ إلى النبي ﷺ. فقال: إن أختي نذرت أن تحج فماتت، فقال رسول الله ﷺ: أرأيت لوكان عليها دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم. قال: فأقضوا الله، فإنه أحق بالوفاء). [5]

وفي هذه الأخبار إثبات المقايسة، والتنبيه على الرد إلى النظائر.

وروي عن محمد بن المنكدر[6] (أن رسول الله ﷺ، سئل عن قضاء رمضان أيفرق؟ فقال: أرأيتم لوكان لرجل على رجل دين، فقضاه[7] أولا فأولا؟ قال: لا بأس، قال: فالله أحق بالتجاوز)[8]. فقايسه، وأراه موضع الشبه والنظير.

ومنه حديث أبي هريرة قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال: إن امرأتي ولدت

---

(١) في ح «الأصناف».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) الحديث أخرجه النسائي ٥/ ١١٧ وأحمد ٤/ ٥ والترمذي ٣/ ٣٦٩

(٤) في هـ «قال».

(٥) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ٨/ ١٧٧، والنسائي ٥/ ١١٦، والبيهقي ٦/ ٢٧٧، وانظر (جامع الأصول ٣/ ٤٢٠).

(٦) هو محمد بن المنكدر بن عبدالله بن الهدير التميمي، أدرك بعض الصحابة ثقة توفي سنة ١٣٠هـ.
انظر: تهذيب التهذيب ٩/ ٤٧٣ والاعلام ٧/ ٣٣٣

(٧) في هـ «وقضاه».

(٨) الحديث مرسل. أخرجه الدارقطني ٢/ ١٩٤، والبيهقي ٤/ ٢٥٩، بألفاظ مختلفة وانظر نيل الأوطار ٤/ ٢٦٠



غلاما أسود، فقال: «هل لك من إبل؟ قال نعم. قال: ما ألوانها؟ قال: حمر، قال: فهل فيها من أورق؟ قال: إن فيها أورقا. قال: فأنى تراه؟ قال: عسى أن يكون نزعه عرق. قال: وهذا عسى أن يكون نزعه عرق)[1] فقايسه رسول الله ﷺ، ورده إلى أمر كان قد تقرر عنده، من نظير ما سأل عنه، ونبهه على أن يحكم له بحكمه.

ومنه: حديث عمر (قال هششت فقبلت وأنا صائم، فقلت: يارسول الله، صنعت اليوم أمرا عظيما، قبلت وأنا صائم، قال: أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس به. قال: ففيم إذاً)[2] فقايسه رسول الله ﷺ، ورده إلى نظيره، ثم نبهه على وجه الرد.

وما روي عن النبي ﷺ، أنه قال: (هذا أوان ذهاب العلم، فقال زياد بين لبيد:[3] كيف يارسول الله، وكتاب الله بيننا؟ والله لنقرئنّه أبناءنا وليقرئنه أبناؤنا أبناءهم. فقال النبي ﷺ: ثكلتك أمك يا زياد بن لبيد، إن كنت لأعدك من فقهاء أهل المدينة، أليس التوراة والإنجيل في يد اليهود والنصارى فهل أغنى عنهما)؟[4] فنبهه رسول الله ﷺ على اعتبارنا[5] بهم، مع كون الكتاب في أيدينا (و)[6] روى موسى بن عبيدة[7] عن عبدالله بن عتبة:[8] أن رسول الله ﷺ قال لمعاذ وأبي موسى حين بعثهما إلى اليمن: كيف تقضيان بين

---

(١) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري، في فتح الباري ٩/٤٤٢، ومسلم بشرح النووي ١٠/١٣٣

(٢) الحديث رواه أبوداود في عون المعبود ٧/ ١١ واحمد ١/ ٢١٥ رقم ٣١٨، وشرح معاني الآثار للطحاوي ٢/ ٨٩ والحاكم ١/ ٤٣١ وصححه على شرط الشيخين وإسناده صحيح.

(٣) هو زياد بن لبيد بن ثعلبة بن سنان الأنصاري، شهد بيعة العقبة وبدرا، وكان عامل النبي ﷺ على حضرموت، ولاه أبوبكر الصديق قتال أهل الردة.

انظر: الاستيعاب ٢/ ٥٣٣، وأسد الغابة ٢/ ٢٧٣

(٤) الحديث أخرجه الترمذي ٥/ ٣١، وابن ماجه ٢/ ١٣٤٤، وأحمد ٤/ ٢١٨

(٥) في ح «اعتبارك».

(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٧) هو موسى بن عبيدة بن عمرو بن الحارث، تابعي، زاهد عابد، اختلف في توثيقه، توفى سنة ١٦٢هـ

انظر: تهذيب التهذيب ١٠/ ٣٥٦

(٨) هو عبدالله بن عتبة، بن مسعود الهذلي، كان صغيرا على عهد النبي ﷺ من كبار التابعين، كان رفيع الحديث والفتيا، فقيها توفي سنة ٧٤هـ وهو غير عبدالله بن مسعود الصحابي المعروف.

انظر: تهذيب التهذيب ٥/ ٣١١ والإصابة ٢/ ٣٤٠



الناس؟ قالا: [1] بكتاب الله، قال: فإن أتاكما ماليس في كتاب الله؟ قالا: بالسنة. قال: فإن أتاكما ماليس في السنة؟ قالا: نقيس الأمر بالأمر، فأيها كان أقرب (إلى الحق[2] حملناه عليه، قال: أصبتما).

ومنه حديث عمرو بن مرة، [3] عن عبدالله بن سلمة، [4] عن علي (أن رسول الله ﷺ قال: كل قوم على زينة[5] من أمرهم، في مصلحة من أنفسهم، يزرون على من سواهم)، [6]ويتبين الحق بالمقايسة بالعدل عند ذوي الألباب.

ومنه حديث عائشة: (أن النبي ﷺ، قال لها: ناوليني الخُمْرة فقلت: إني حائض. فقال: إن حيضتك ليست في يدك)[7]فنبهها على اعتبار المعنى، وأنها في سائر أعضائها بمنزلة الطاهر.

ومنه حديث أبي هريرة قال: (لقيني رسول الله ﷺ (وأنا جنب)[8] في طريق من طرق المدينة، فذهبت فاغتسلت، ثم جئت. فقال: أين كنت؟ قال: كنت جنبا فكرهت أن أجالسك[9] على غير طهر، فقال: سبحان الله! إن المسلم لا ينجس)[10] فنبهه على أن

---

(١) في ح «قال».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) هو عمر بن مرة، بن عبس، بن مالك، شهد كثيرا من المشاهد، وتوفي في الشام، في خلافة عبدالملك بن مروان، وقيل في خلافة معاوية.
انظر: الاستيعاب ٣/ ١٢٠٠

(٤) هو عبدالله بن سلمة المرادي، تابعي، روى عن كثير من الصحابة.
انظر الإصابة ٣/ ٩١

(٥) في ح «دينه».

(٦) انظر الحديث في الفقيه والمتفقة ١/ ١٩١

(٧) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ٧٩/ ومسلم ١/ ٢٨٢ وأبو داود في عون المعبود ١/ ٤٤٢ والترمذي في تحفة الأحوذي ١/ ٤١٦ والنسائي ١/ ١٩٢ وأحمد ٢/ ٧٠.

(٨) لم ترد هذه الزيادة في ح

(٩) في هـ « لقك ».

(١٠) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ٧٩ ومسلم ١/ ٢٨٢ وأحمد ٢/ ٢٣٥ وأقرب لفظ للرواية التي ذكرها الجصاص ما أخرجه ابو داود، انظر عون المعبود ١/ ٣٨٧



الجنابة لا توجب نجاسته، وإن كان ممنوعا من أجلها من الصلاة، وأظهر التعجب منه، بقوله: سبحان الله، يعني كيف ذهب عليك هذا الاعتبار.

فإن قال قائل: هذا الذي ذكرت من الاعتبار من الكتاب والسنة، إنما يدل على جواز الاجتهاد في المواضع الذي ورد فيها، فما الدليل على جوازه في غيرها، وما أنكرت أن يكون جوازه مقصورا على هذه المواضع، إذ يمتنع في حجة العقل، أن يبيح الله تعالى الاجتهاد فيما نص عليه في كتابه، وبينه على لسان نبيه ﷺ، ويحظره فيما عدا المنصوص على موضعه، فيحتاج إلى إقامة الدلالة على جوازه في الموضع المتنازع فيه بيننا من أحكام الحوادث.

قيل له: كثير من الآي التي قدمنا ذكرها قد تضمن الأمر بالاجتهاد مطلقا، غير مقيد بحال ولا شرط.

منها قوله تعالى: «وشاورهم في الأمر»[1] وذلك عموم في سائر الأمور، لأنه أدخل الألف واللام، فصار للجنس، وما خوطب به النبي ﷺ، فنحن مخاطبون به، إلا أن تقوم الدلالة على تخصيصه بشيء دوننا.

ومنه قوله تعالى: «فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول»[2] وقد بينا (أن)[3] المراد به الرد إلى كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ﷺ (نصاً)[4] ودليلا، (وذلك)[5] مطلق عام في سائر الأشياء.

ومنه قوله تعالى: «ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم»[6] وهو عموم في جميع ما كان بالوصف المذكور في الآية.

ومنه قوله تعالى: «فاعتبروا ياأولى الأبصار»[7] وهو عام فيساير الأشياء.

---

(١) سورة آل عمران: آية ١٥٩

(٢) سورة النساء: آية ٥٩

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في ح «فصار».

(٥) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٦) سورة النساء: آية ٨٣

(٧) سورة الحشر: آية ٢

ومما يوجبه أيضا من السند: حديث معاذ، وتصويب النبي ﷺ إياه في استعمال الاجتهاد في أحكام الحوادث التي ليس فيها نص ولا اتفاق، وحديث عمرو بن العاص، وعقبة بن عامر، وقد تقدم ذكرهما.

وأيضا: فقد صح عن الصحابة القول بالقياس والاجتهاد في أحكام الحوادث، بالأخبار المتواترة الموجبة للعلم، بحيث لا مساغ للشك فيه. كل واحد منهم يقول: أجتهد رأيي، فأقول فيها برأيي، ويستعمل القياس، ويأمر به غيره، لا يتناكرونه، ولا يمنعون إنفاذ القضايا والأحكام به.

وكذلك حال التابعين وأتباعهم مستفيضا ذلك بينهم (وقد)[1] وقع العلم لنا بوجوده منهم، كعلمنا بوجود الخلاف كان بينهم في كثير (من أحكام الحوادث فأوجب ذلك علينا القول بالاجتهاد من وجهين)[2]:

أحدهما:[3] أنهم لولا علمهم بتوقيف النبي ﷺ (إياهم)[4] عليه وأن ذلك كان (منهم)[5] متقررا معلوما (عندهم)[6] من شريعته، قد تلقوه عنه وعرفوه من (دينه)[7] لما أطبقوا على القول به هذا الإطباق، حتى لا يوجد فيهم منكر له، ولا متوقف متهيب عن الإقدام عليه، فثبت أنهم قد كانوا تلقوه من النبي ﷺ توقيفا، كما[8] علمنا بإجماعهم على تولية إمام ينصبونه بعد رسول الله ﷺ: أنهم تلقوا وجوب اجتهاد الرأي في ذلك توقيفا، وأنهم عرفوه من منهاج شريعته وأركان[9] دينه، لولا ذلك لما توافقت هممهم على القول به.

والوجه الآخر: أن إجماعهم، حجة لا يسع خلافه ولا الخروج عنه، على ماسلف

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٣) في ح «أحدها».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٧) في ح «الله تعالى».

(٨) في هـ «لما».

(٩) في ح «وإن كان».



منا القول فيه. وقد استقر أن إجماعهم (حجة)[1] بما قدمنا على تسويغ الاجتهاد في أحكام الحوادث والرجوع إلى النظر والمقاييس، في (استدراك حكمها).[2]

فإن قال قائل: فمن أين لك أنهم أجمعوا على جواز الاجتهاد في أحكام الحوادث؟

قيل له: هو أشهر وأظهر من أن يخفي على من عرف شيئا من أقاويل السلف، وطريقتهم.[3]

ألا ترى أنهم اختلفوا في الجد، فقالوا فيه باجتهادهم، ولم يكن عند واحد منهم نص من كتاب ولا سنة، واختلفوا في المشَرَّكة، فلم يرعمر التشريك أولى، فقال[4] له الأخوة من الأب والأم: هب (أن)[5] أبانا كان حمارا! أليس أمنا أم الذين ورثتهم؟ فترك قوله الأول، ورأى التشريك حين قايسوه.

فقيل له: لم تشرِّك بينهم العام[6] الأول، وشرَّكت العام. فقال: (ذاك على ماقضينا، وهذا على ما قضينا).[7]

واختلفوا في الحرام على أقاويل مختلفة: جعلها بعضهم رجعيا، وبعضهم واحدة بائنة، وبعضهم ثلاثا، وجعلها[8] بعضهم يمينا.

واختلفوا في الخليَّة، والبريَّة، والبتةَّ والبائن، ونحوها من الكنايات.

وفي المدبَّر والمكاتب، وفي الكلالة، قال أبوبكر الصديق: (أقول فيها برأيي، فإن يك صوابا فمن الله تعالى، وإن يك خطأ فمني).

وقال ابن مسعود في المتوفى عنها زوجها ولم يسم لها صداقا: (أقول فيها برأيي، فإن

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في هـ.
(٢) في ح «الاستدراك لحكمها».
(٣) في ح «وطريقهم».
(٤) في هـ «قالت».
(٥) لم ترد هذه الزيادة في هـ.
(٦) في ح «عام».
(٧) المبسوط ٢٩/ ١٥٥ والدراقطني ٤/ ٨٨، والبيهقي ٦/ ٢٥٥ وانظر مايتعلق بالمسألة من أحكام فقهية بداية المجتهد ٢/ ٣٤٥
(٨) في هـ «جعله».



يك صوابا فمن الله تعالى، وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان)[1][2].

وقال عليٌّ: (أجمع رأيي ورأي عمر في جماعة من المسلمين: أن لا يبعنَ أمهات الأولاد، ثم رأيت أن أرقهن)، فأخبر عن رأيه، ورأي الجماعة من غير توقيف، لأن التوقيف لا يكون رأيا.

ومنها أيضا اختلافهم: في المكاتب، والمدبر، وفي تفضيل أروش الأصابع، والتسوية[3] بينهما.

وكان أبوبكر الصديق يرى التسوية في العطاء، وكان عمر يرى التفضيل.[4]

وكان علي يرى التسوية.

واختلافهم في المسائل التي طريقها اجتهاد الرأي أكثر من أن يحتمله هذا الكتاب، وأظهر من أن يخفى على ذي معرفة.

وأجمعوا على عقد البيعة لأبي بكر بآرائهم، ولم يدع أحد منهم نصا على أبي بكر ولا غيره، ولو كان هناك نص لما خفي عليهم، وهو معظم أمر دينهم، ودنياهم.

ولما قالت الأنصار: (منا أمير ومنكم أمير)[5] ولو كان هناك نص على رجل بعينه لما أجمعت الصحابة على جواز الشورى، لأن الشورى لا تجوز[6] فيما يكون[7] فيه نص من الرسول ﷺ.

فثبت أن النبي ﷺ لم ينص على أبي بكر، ولا على غيره في الإمامة، وأنه وكلهم إلى اجتهادهم في عقد الإمامة لمن يرونه أهلا لها، وصلاحا للكافة، وعلمنا حين عقدوها لأبي

---

(١) في ح «بريان».

(٢) راجع الأثر في: الفقية والمتفقة ١/ ٢٠٢ وأعلام الموقعين ١/ ٦٣ وتأويل مختلف الحديث ١٨

(٣) في ح «التفضيل».

(٤) في ح «ثم».

(٥) الخبر أخرجه البخاري بتمامه في صحيحه، انظر فتح الباري ٧/ ٣٠، وأحمد ١/ ٢، ٥٦، ٣٩٦، ٤٠٥

(٦) في ح زيادة إلا

(٧) في ح «يجوز».



بكر باجتهادهم أنهم لم يفعلوه إلا وقد كان من النبي ﷺ توقيف لهم أن عليهم نصب إمام باجتهاد آرائهم، ثم إن عمر جعلها شورى بين ستة، ورضيت السنة والجماعة بذلك، لم ينكره منهم منكر، وكان ذلك باجتهاد رأي منه، والشورى إنما هي الإجماع على الرأي، وتولية من يرون ذلك له، ثم اجتهد الستة فجعلوا الأمر إلى عبدالرحمن بن عوف، على أن يخرج نفسه منها ويختار منهم[1] من يرى[2] (باجتهاده، ثم رأى)[3] عبدالرحمن أن يوليه من يتبع سنة النبي ﷺ، وسيرة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فعرض ذلك على علي، فقال علي: أعمل بكتاب الله وسنة نبيه، واجتهاد رأيي، وعرضه على عثمان فقبله على ماشرطه عليه، فرأى عبدالرحمن أن يوليه (من عمل فيه)[4] بسنة النبي ﷺ وسيرة أبي بكر وعمر، لأنه رأى الناس قد صلحوا على سيرتهما، وفتحت الفتوح في أيامهما، ووجدت فيهم الصفة التي وصفهم الله تعالى بها، ورأى موعود الله تعالى قد صح فيهم، في[5] قوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم، وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾[6] إلى آخر الآية.

واتفقت آراؤهم على جواز الشورى، واتفقت أيضا في جعل الأمر إلى عبدالرحمن، واختلفت في أمور أخر. فلم ينكر بعضهم على بعض اجتهاد رأيه، (وإن خالف به رأي غيره، بل سوَّغوا لكل ذي رأي منهم رأيه)[7] وما أدى إليه اجتهاده.

وأجمعوا باجتهادهم على وضع الجزية على الطبقات المعلومة، وعلى وضع الخراج على أرض السواد، وعلى مضاعفة الصدقات على بني تغلب.

والقضايا التي اختلفوا فيها باجتهاد آرائهم أكثر من أن يمكن الشك فيها، أو ان يعرض فيها ريب لذي فهم ودراية.

---

(١) في ح «منها».

(٢) في هـ «رأي».

(٣) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) في ح «من».

(٦) سورة النور: آية ٥٥

(٧) مابين القوسين ساقط من ح.

(وشبه عليٌّ عليه السلام الجد بنهر يأخذ منه جدول، ثم يتشعب منه شعبتان، وشبَّهه زيد بن ثابت بغصن نبت من شجرة، ثم نبت من الغصن غصنان.[1]

وقال عمر رضي الله عنه في رسالته المشهورة إلى أبي موسى: وقس الأمر عند ذلك، وقال ابن مسعود: (لقد أتى علينا زمان ولسنا نقضي، ولسنا هناك، فمن عرض له قضاء، فليقض بما في كتاب الله تعالى وإن لم يكن في كتاب الله، فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ فليجتهد رأيه).[2] ولو لم يكن الاجتهاد في إدراك أحكام الحوادث عندهم سائغا،[3] لأنكره بعضهم على بعض، ولما جاز منهم وقوع التواطؤ على ترك النكير على القائل به، وكان لا أقل أن يكون بينهم فيه خلاف، فيقول به بعضهم، وينفيه بعضهم، كسائر ما اختلفوا مما طريقهُ الاجتهاد، وإن لم يظهر منهم نكير على القائل به، وكان لا أقل أن يكون بينهم فيه خلاف، فيقول به بعضهم، كسائر ما اختلفوا، مما طريقه الاجتهاد، وإن لم يُظهر منهم نكير على القائل به. فلما توافوا كلهم على تجويزه - إما رجل قد يستعمله وأخبر عن نفسه به، وإما رجل لم ينكره، إذ لم يحفظ عنه قول في المسائل - ثبت بذلك إجماعهم عليه.

ألا ترى أنهم لما اختلفوا فيما[4] طريق الحق فيه واحد، ولا يسوغ الاجتهاد في العدول عنه، خرجوا منه إلى اللحن والبراءة، ونصب الحرب والقتال، كنحو اختلافهم (في إنشاء)[5] حرب الجمل وصفين، وقتال الخوارج، لما كان الحق فيه واحدا، وكان الدليل عليه قائما بارزا، لم يسوِّغوا الاجتهاد فيه، ولم يكن منزلة هذا الخلاف عندهم كمنزلة الخلاف في الجد، والخلية، والبرية، والحرام، وما أشبه ذلك.

فدل ما وصفنا على انعقاد اتفاق السلف، على تسويغ الاجتهاد في أحكام الحوادث.

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٦/ ٢٤٧، وانظر المحلى ٦/ ٣٥٦، والفقيه والمتفقة ١/ ٢٠٠ وكنز العمال ١١/ ٥٦

(٢) راجع إعلام الموقعين ١/ ١٣٠، والمبسوط ١٦/ ٦٨

(٣) في ح «تابعا».

(٤) في ح «في».

(٥) عبارة هـ «فيما نشأ».



فإن قال قائل: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «القضاة ثلاثة: فقاض اجتهد فأصاب فهو في الجنة، وقاض حكم بغير الحق متعمدا (فهو)[1] في النار، وقاض اجتهد فأخطأ فهو في النار»[2].

قيل له: أول ما في (هذا)[3]: أن هذا الخبر قد دل على إباحة الاجتهاد، لأنه حكم لمن أصاب في اجتهاده بالجنة، ولولا أن الاجتهاد مأمور به لما استحق الجنة عند الإصابة في اجتهاده، لأن الاجتهاد لو كان محظورا لما استحق الثواب على ما أداه إليه، لأن السبب إذا كان محظورا، فغير جائز أن يستحق الثواب على مسبَّبه.

ألا ترى أن من رمى مسلما محظور الدم، فأصاب كافرا حربيا: أنه لا يستحق الثواب بهذه الإصابة. لكون السبب الذي عنه كان[4] محظورا.

وأما قوله في الذي اخطأ: إنه في النار، فإن الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسوِّغ الاجتهاد في كل شيء، وإنما نجيزه في بعض الأشياء دون بعض، على ما بيَّنا فيما سلف. وعلى ما حكينا عن[5] الصحابة، في تقسيمنا اختلافهم على قسمين:

أحدهما: ماكان من باب الاجتهاد والآخر خارج عن باب الاجتهاد وداخل في الأمور[6] التي كلفوا[7] إصابة المطلوب.

فجائز أن يكون وعيد النبي ﷺ في ذلك إنما خرج على من اجتهد فيما قد قامت دلالته وظهرت حجته فأخطأه، كخطأ[8] الخوارج وأضرابهم،[9] فهم في النار.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) الحديث أخرجه بلفظ قريب من هذا أبوداود، انظر: عون المعبود ٩/ ٤٨٧ وابن ماجه ٢/ ٧٧٦ وانظر جامع الأصول ١٠/ ١٦٧ ونيل الأوطار ٨/ ٣٩٩

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في هـ «كانت».

(٥) في ح «على».

(٦) في ح «أمور».

(٧) في ح «كلفها».

(٨) في ح «فأخطأ».

(٩) في ج «وضربهم».



وقد روي أن عليا عليه السلام سئل عن معنى هذا الحديث، وقد رواه. فقال: هذا الحروري مجتهد وهو في النار. وقال الحسن: (مرَّ بي أنس وقد بعثه زياد[1] إلى أبي بكرة يعاتبه، فانطلقت معه، فدخلنا على الشيخ وهو مريض، فأبلغه عنه، وقال: إنه يقول: ألم أستعمل عبيد الله على فارس؟[2] ألم استعمل روَّادا[3] على دار الرزق؟[4] ألم أستعمل عبدالرحمن[5] على الديوان وبيت المال؟ فقال (أبوبكرة): [6] هل زاد على أن أدخلهم النار! قال أنس: لا أعلمه إلا مجتهداً، فقال الشيخ: أقعدوني، إني لا أعلمه إلا مجتهدا، فأهل حرورا قد اجتهدوا، فأصابوا أم اخطأوا؟ قال الحسن فرجعنا مخصومين»[7] فجاز أن يكون ماورد من وعيد المخطيء في اجتهاده، فيما كان من هذا القبيل.

والوجه الثاني: أن يجتهد - وليس من أهل الاجتهاد - جاهلا بالأصول، أو حافظا لها جاهلا بطرق[8] الاجتهاد، ووجوه[9] المقاييس. فلا يجوز له حينئذ الاجتهاد.

وروى أبوالعالية هذا الحديث عن علي، من قوله: قال: فقلت ماهذا الذي اجتهد فأخطأ قال: كان قوله: إذا لم يحسن ان يقضي أن لا يقضي.

فإن قيل: إن النبي ﷺ لم يفصل بين المجتهدين، وعم الجميع إذا أخطوا.

قيل له: خصصناه فيمن ذكرنا، للدلائل التي قدمنا في إباحة الاجتهاد، وباتفاق[10] الصحابة عليه، وعلى أن هذا إنما هو كلام بين من يقول: الحق في واحد،[11] وبين من

---

(١) هو زياد بن أبيه من الدهاة الفاتحين، أدرك النبي ﷺ ولم يره. توفى سنة ٥٣هـ.
انظر ميزان الاعتدال ١/ ٣٥٥

(٢ و٣) لم أقف على ترجمتها وهما ابناء أبي بكرة، لورود ذلك في رواية الذهبي.

(٤) لعله عبدالرحمن بن يزيد بن معاوية، من الاتقياء العباد. انظر: سير أعلام النبلاء ٥/ ٤٩

(٥) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٦) الأثر ذكره الذهبي مرويا عن الحسن البصري، وذلك في معرض ترجمته لأبي بكرة، ولفظه مختلف يسيرا

(٧) انظر: سير أعلام النبلاء ٣/ ٩

(٨) في ح «بطريق».

(٩) في هـ «وطرق».

(١٠) في ح «واتفاق».

(١١) في ح «أو».



يقـول: كل مجتهـد مصيب. ولا يعـترض على القول بالاجتهاد، لأن فيه إباحة الاجتهاد، والحكم باستحقاق الثواب للمصيب على ماقدمنا.

فإن قيـل: روي أن رجـلا أجنب في سفـر وهـو مريض، فاستفتى جماعة كانوا معه في التيمم، فقـالـوا: مانـرى لك إلا الغسـل، فاغتسـل، فمات، فبلغ النبي ﷺ خبره، فقال (قتلوه قتلهم الله، ألم يكن شفـاء العي السؤال؟)[1] وروي في خـبر حمل بن مالـك حين قضى النبي ﷺ بدية الجنين على عاقلة المرأة، فقال المقضي عليه: كيف تدي من لا أكل، ولا شرب، ولا صاح، فاستهل. فمثل ذلك يطل![2] فقال النبي ﷺ: (اسجع كسجع الأعـراب).[3] وقضى فيـه بالغـرة، فكـان هؤلاء مجتهـدين، ولم يكـونـوا معـذورين عند النبي ﷺ في الاجتهاد.

قيل له: نحن لا نجيز الاجتهاد مع نص الكتاب والسنة وإجماع الأمة، ولا مع دليل قائم من واحد من هذه الأصول.

فأمـا الأولـون: فإنهم أشـاروا على المـريض بالغسـل مع خوف التلف، وليس هذا موضعا يسوغ فيه الاجتهاد.

ألا ترى: أن عمـرو بن العـاص قال في مثـل ذلـك للنبي ﷺ: سمعت الله يقـول: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾[4] فرضي النبي ﷺ فعله، فمن أجل ذلك أنكر النبي - ﷺ - عليهم ذلك.

ولأن الله تعالى يقول: ﴿وماجعل عليكم في الدين من حرج﴾[5]، وقال عز وجل: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾،[6] ونحو ذلك من الآي.

---

(١) الحـديث أخـرجـه أبـوداود في عون المعبـود ١/ ٥٣٢ والحـاكم في المستـدرك ١/ ١٦٥، وانظر جامع الأصول ٧/ ٢٦٢، ونيل الأوطار ١/ ٣٢٣ ط دار الجيل.

(٢) يطل: أي يهدر ولا يضمن.

(٣) في ح «العـرب» والخبر أخرجـه مسلم في كتـاب القسـامـة ٤/ ١٣١١ رقم الحـديث ١٦٨٢ وأحمد ٤/ ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٩

(٤) سورة النساء: آية ٢٩

(٥) سورة الحج: آية ٧٨

(٦) سورة البقرة: آية ٢٨٦



وأباح للمريض التيمم، لخوف الضرر الذي يلحقه باستعمال الماء، ومثل ذلك لا يسوغ الاجتهاد معه، فلذلك أنكره النبي ﷺ.

وأما حديث حمل: فإن القائل فيه اعترض على النص بعد سماعه النبي - ﷺ - يوجب[1] الغرة على العاقلة، فكان قوله منكرا، مردودا.

فإن اعترض معترض على ما قدمنا من اتفاق الصحابة على جواز الاجتهاد، وتسويغهم له في أحكام الحوادث، وتركهم النكير من بعض على بعض فيه.

فإن[2] الصحابة قد ظهر[3] منها النكير من بعضهم على بعض في الاجتهاد، وخرجوا فيه إلى التلاعن، وإلى استعظام الاجتهاد في مسائل الفتيا، من ذلك قول أبي بكر رضي الله عنه، (أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا قلت في كتاب الله برأيي)[4] وقال عمر (أجرؤكم على الجدِّ أجرؤكم على النار)،[5] وقال علي كرم الله وجهه: (من أراد ان يتقحم جراثيم[6] جهنم فليقل في الجد)[7] وقال عبدالله بن مسعود (من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى، نزلت بعد الطولى) يعني قوله تعالى: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن

---

(١) في ح «بوجوب».

(٢) في هـ «بأن».

(٣) في هـ «يظهر».

(٤) انظر هذا الأثر في أعلام الموقعين ١/ ٥٤

(٥) الأثر أخرج قريبا من لفظه عند الجصاص، عن ابن عمر. البيهقي ٦/ ٢٤٥ وانظر كنز العمال ١١/ ٥٨ رقم ٣٠٦١٥

(٦) الجرثومة: الأصل، وجرثومة كل شيء أصله ومجتمعه، وجمعها جراثيم، وذكر في اللسان حديث علي رضي الله عنه هذا «من سره أن يتقحم جراثيم جهنم فليقض في الجد.
انظر: اللسان، مادة: «جرثم».

(٧) انظر هذا الأثر في أعلام الموقعين ٢/ ٧٩ وكنز العمال ١١/ ٦٧ رقم ٣٠٦٤٥ واللفظ المنسوب إلى الإمام علي رضي الله عنه نصه في كنز العمال: «من سره ان يقتحم جراثيم جهنم فليقض بين الجد والأخوة» وأخرجه أيضا الدارمي في سننه ٢/ ٢٥٤، والبيهقي ٦/ ٢٤٦، وعبدالرزاق في مصنفه ١٠/ ٢٦٣



حملهن﴾[1] نزلت بعد قوله تعالى: ﴿أربعة أشهر وعشرا﴾، [2] وقال ابن عباس (من شاء باهلته أن الجدَّ أب) وقال: (ألا يتقي الله زيد، يجعل ابن الابن بمنزلة الابن، ولا يجعل الجدَّ بمنزلة الأب؟).

وقالت عائشة للمرأة التي أخبرتها أنها باعت من زيد بن أرقم خادما بستمائة درهم، ثم اشترته بثمان مائة درهم. فقالت: (بئسما اشتريت وبئسما اشتريت أخبري[3] زيد بن أرقم إن الله قد ابطل جهاده مع رسوله (إن لم يتب)[4] وهذا غايته النكير والوعيد.

وقال علي (لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره، لولا أني رأيت رسول الله ﷺ مسح ظاهر الخف). [5]

وروي عن عمران[6] قال: (إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي)[7] وروى مسروق عن عبدالله قال (قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون، ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم)[8] وعن مسروق أنه قال: (لا أقيس شيئا

---

(١) سورة الطلاق آية ٤

(٢) سورة البقرة آية ٢٣٤

(٣) في هـ «أبلغي».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح. والأثر أخرجه الدارقطني في سننه ٣/ ٥٢، وتبع عائشة في تحريم هذا البيع الحنفية والمالكية، وقال الشعبي: لا بأس بالبيع إلى العطاء، وكان ابن عمر يشتري إلى العطاء. انظر: معجم فقه السلف للشيخ محمد المنتصر الكتاني ٦/ ٣٧ مطابع الصفا بمكة، والمغني ٤/ ٢١١، والمجموع ٩/ ٣٢٨

(٥) انظر الأثر في أعلام الموقعين ١/ ٥٨، وفي الفقيه والمتفقة نحوه عن عمر بن الخطاب ١/ ١٨١

(٦) في هـ «عمرانة».

(٧) انظر الأثر في أعلام الموقعين ١/ ٥٥ والمبسوط ١٦/ ١٠٩

(٨) انظر: الأثر في أعلام الموقعين عن عبدالله بن مسعود ١/ ٥٧ بألفاظ مختلفة ليس منها مايطابق في لفظه ما أورده الجصاص.



بشيء فإني أخاف أن تزل قدمي)[1] وقال ابن سيرين أول (من قاس)[2] إبليس، وإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس[3] وقال أشعث: كان محمد بن سيرين لا يكاد أن يقول شيئا برأيه[4] وسئل الشعبي عن شيء فقال للسائل: (لعلك من القائسين) وتذاكروا القياس يوما بين يدي الشعبي فقال: إن أخذتم به أحللتم الحرام وحرمتم الحلال[5] وقال ا ن أبي ليلى كان الشعبي لا يقيس[6] وروى أن أبا سلمة بن عبدالرحمن كان لا يفتي برأيه.

الجواب: قد ثبت عن السلف، القول باجتهاد الرأي، واستعمال المقاييس، في أحكام الحوادث بالأخبار المتواترة، والأثار المشهورة، التي يعجز الكتاب عن ذكرها، ولا يمكن أحد سمعها الشك فيها. ـ فأما ما روى عن أبي بكر مما ذكرت، فإنه مشهور عن أبي بكر، أنه قال في الكلالة: أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني، وثبت عنه القول بالاجتهاد في كثير من المسائل، فإن صح عنه مارويت من قوله: أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا قلت في كتاب الله عز وجل برأيي، فإنه قد روي عنه في هذا الخبر بعينه، إذا قلت في كتاب الله بغير ما أراد الله، وإنما مراده منع الاجتهاد مع وجود النص أو دليله، ولسنا نجيز الاجتهاد في مثله.

وأما قول عمر: أجراكم على الجد أجراكم على النار، وقول علي: من أراد أن يتقحَّم جراثيم جهنم فليقل في الجد، فإنما مرادهما: أن القول في الجد لطيف المعنى، غامض المسلك، فلا يجوز لأحد القول فيه، إلا لمن كان بارعا متقدما في النظر، عالما بوجوه المقاييس والاستدلال.

ألا ترى أنهما قد قالا في الجد، فعلمنا أنهما لم يريدا بذلك منع أنفسهما وأمثالهما من

---

(١) انظر الأثر في أعلام الموقعين ١/ ٢٥٧ وجامع بيان العلم وفضله لأبي عمر القرطبي ٢/ ٩٤ط العاصمة بمصر ١٣٨٨ ـ ١٩٦٨

(٢) في ح «قائس».

(٣) انظر الأثر في سنن الدارمي ١/ ٦٥ والفقيه والمنفقة ١/ ١٨٥ وأعلام الموقعين ١/ ٢٥٤ وجامع بيان العلم ٢/ ٩٣

(٤) انظر الأثر في الفقيه والمتفقة ١/ ١٨٥

(٥) انظر الأثر في الفقيه والمتفقة ١/ ١٨٣ وأعلام الموقعين ١/ ٢٥٥

(٦) انظر الأثر في الفقيه والمتفقة ١/ ١٨٤



القول في الجد بالاجتهاد. وإنما أرادا بذلك، من تقصر[1] منزلته عن القول فيه، كما قال عمر لأبي هريرة في شيء ذكره له، أنه أفتى به، فقال له: لو قلت غير هذا لأوجعتك.

وأما قول عبد الله بن مسعود: من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى، فإنما ذكر المباهلة بينه وبين من خالفه في تاريخ السورتين، والصحابة[2] لم تخالفه في ذلك، وإنما خالفه علي وابن عباس رضي الله عنهما في حكمهما، فقالا باستعمال الآيتين، وجعلا عدة المتوفى عنها زوجها - إذا كانت حاملا - أبعد الأجلين، ورأى عبد الله: أن قوله تعالى: «وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن»[3] مخصص لقوله[4] تعالى: «أربعة أشهر وعشرا»[5] فلم تكن المباهلة المذكورة ههنا في تأويل الآيتين، وإنما ذكرها في تاريخهما، ولم يخالفه أحد في تاريخهما، إلا أنه دعا من خالفه إلى اعتبار آخرهما نزولا، فيما وردت فيه دون غيرها، وهو قوله تعالى: «وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن».

وأما قول ابن عباس: من شاء باهلته أن الجد أب. فإنه موضع يوجب المباهلة لمن أنكر ما قال، لأن الله تعالى قد سمى الجدَّ أباً بقوله عز وجل «ملة أبيكم ابراهيم»[6] وقوله تعالى: «يابني آدم»[7] ولم يوجب المباهلة لمن خالفه في الحكم، إنما أوجبها لمن خالفه في التسمية.

وأما قوله: ألا يتقي الله زيد! فإنما نبهه به على وضوح الدلالة في إلحاق الجد بحكم الأب، وهو ما استدل به من ابن الابن، وليس فيه دل لإنكار، وإنما هو تنبيه على الاستدلال.

وأما حديث عائشة في قصة زيد بن أرقم، فإنما قالته عندنا توقيفا لا اجتهادا، لأن ما

---

(١) في هـ «تقصر».

(٢) في هـ «فالصحابة».

(٣) سورة الطلاق: آية ٤

(٤) في ح «بقوله».

(٥) سورة البقرة: آية ٢٣٤

(٦) سورة الحج: آية ٧٨

(٧) سورة الأعراف: آية ٢٦



كان طريقـه الاجتهـاد لا يلحق فاعله فيـه الوعيد. وليس في الخبر أن زيدا أقام[1] بعد قولها على ذلك البيع.

وعلى أن إنكار عائشة على زيد لا يخلو من أن تكون لما عرفت من طريق التوقيف[2] أو الاجتهاد، فإن كانت قالته توقيفا فهو ما قلنا، ولا معنى لذكره ههنا. وإن قالته اجتهادا، فقد استعملت الاجتهاد في إبطال ذلك البيع، وإظهار النكير فيه على زيد،فأنت من حيث أردت أن تثبت عنها نفي الاجتهاد. فقد أثبت قولها بالاجتهاد، ثم يصير حينئذ الكلام فيه بين من يقـول: إن الحق في واحـد، أو في جميـع أقـاويـل المختلفـين، وهذا الباب لا مدخل لمبطلي الاجتهاد فيه.

وأمـا قول علي ـ رضي الله عنـه ـ لو كان الـدين بالقيـاس، لكـان باطن الخف أولى بالمسـح من ظاهـره، فإنـما أراد أن أصـول الشريعة لم تثبت من طريق القياس، وإنما طريقها التـوقيف. وغـير جائـز استعـمال القيـاس في رد التـوقيف، فكان[3] القياس أن يكون باطن الخـف أولـى بالمســح، لأنـه يلاقـي الأرض بما عليهـا (من)[4] طين، وتـراب، وقــذر (ولا يلاقيهـا، ظاهـره)[5] إلا أنـه لم يستعمـل القياس، لأنه رأى رسول الله ﷺ يمسح ظاهر الخف دون باطنه، فهذا يدل على أنه كان مراده نفي القياس مع النص.

وأما ما روي عن عمر أنه قال: إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعيتهم الأحاديث أن يحفظـوهـا، فقـالـوا بالـرأي. فإنه لا يروى عنه من وجه يصح، ولو ثبت ذلك عنه، فإنه وما أشبهه من الأخبار التي فيها ذم القياس والرأي ينصرف القول فيها إلى وجوه.

أحدها: أن قوما يقدمون القياس على أخبار الآحاد.

وقوم آخرون يقولون: للفقهاء أن يقولوا بآرائهم، وبما يسنح في[6] أوهامهم، ويخطر ببالهم في الباب الذي فيه الحادثة، من غير احتذاء منهم على أصل، ولا رد على نظير.

---

(١) في هـ «قام».

(٢) في ح «و».

(٣) في هـ «وكان».

(٤) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٥) عبارة ح «تلاقيها طهارة».

(٦) في ح «من».



وقوم يجتهدون قبل حفظ الأصول وإتقانها.[1] فانصرف ذم من ذم الرأي إلى أحد هذه الطوائف، لأنه قد ثبت عندهم القول بالرأي عند عدم النصوص.

ويدل على أن عمر - رضي الله عنه - إنما أراد من قال بالرأي قبل حفظ الأصول من الكتاب والسنة والإجماع، قوله: إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي.

فخص بالذم من ترك أحاديث رسول الله ﷺ أن يحفظها، وأقدم على القول بالرأي قبل العلم بها، وفاعل ذلك مذموم عندنا، غير مسوغ له الاجتهاد.

وكذلك قول عبدالله: ويتخذ الناس رؤساء جهالا، يقيسون الأمور برأيهم، هو على هذا المعنى، لأنه ذمهم على هذا القول بالرأي مع الجهل بالأصول المنصوصة.

وأما ما روي عن مسروق: أنه قال: لا أقيس (شيئا)[2] بشيء، فإني أخاف أن تزل قدمي، فإن مسروقا قد كان ممن يقول بالرأي والاجتهاد، مشهور ذلك عنه، وقد روي عن إبراهيم عن مسروق أنه كان يقول: قال عبدالله في الأخوات من الأب والأم، والأخوة والأخوات من الأب: يجعل مافضل عن الثلثين للذكور دون الإناث، فخرج خرجة إلى المدينة، فجاء وهو يرى أن يشَرِّك بين الأخوة والأخوات من الأب[3] فيما زاد على الثلثين.[4] فقال له علقمة:[5] (ما ردك عن قول عبدالله؟ ألقيت أحدا[6] هو أوثق في نفسك منه؟ قال: لا. ولكن لقيت زيد بن ثابت، فوجدته من الراسخين في العلم)[7]

---

(١) في ح «واتفاقها».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٤) إجماع الفقهاء إذا اجتمع الأخوات لابن وأم، والأخوات لأب، فللأخوات من الأب والأم الثلثان، ولا يأخذ الأخوات لأب شيئا مالم يكن معهن أخ لأب، فللذكر مثل حظ الأنثيين، وخالف عبدالله بن مسعود، فجعل مازاد عن الثلثين للذكور من أولاد الأب، دون الإناث.

(٥) هو علقمة بن قيس بن عبدالله النخعي، من كبار التابعين، كان تقيا ورعا زاهدا. سمع من عمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود، رضي الله عنهم، توفى سنة اثنتين وستين هجرية.

انظر: طبقات ابن سعد ٦/ ٨٦ وتهذيب التهذيب ٧/ ٧٦

(٦) في ح «آخرا».

(٧) انظر الأثر في المحلى ٦/ ٢٦٩ ط المكتب التجاري - بيروت.



ومعلوم أنه لم يرجح قول زيد في نفسه، ولم ينتقل عن قول عبدالله إليه إلا باجتهاد ورأي، أوجبا ذلك عنده.

وعلى إنه ليس في قوله: (لا)[1] أقيس شيئا بشيء دلالة على أنه كان[2] لا يرى القول بالقياس جائزا، كما لو قال: لا أفتي، لأني أخاف أن تزل قدمي، لما دل ذلك على أنه كان لا يرى الفتيا جائزة، وإنما يدل ذلك على التوقي، لما قد كفاه غيره. كما قال عبدالرحمن بن أبي ليلى:[3] (أدركت عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ، مامنهم رجل يستفتى، إلا ودَّ أن صاحبه كفاه).[4] ويحتمل أن يريد أنه لا يقيس قبل حدوث الحادثة، كما روي عن أُبَيٍّ أنه سئل عن شيء فقال: (أكان هذا؟ فقال السائل: لا. فقال: أجمنا[5] حتى يكون).[6]

وأما قول ابن سيرين: أول من قاس إبليس، وأن الشمس والقمر إنما عبدا بالمقاييس، فإنما أراد به المقاييس الفاسدة، التي لم يقع[7] بناؤها على أصول صحيحة، لأنه لا يجوز أن يظن به أنه كان لا يرى المقاييس الصحيحة.

والاستدلال على التوحيد، وعلى صدق الرسول جائز، وكيف يجوز على مثله أن يقوله[8] وهو يسمع الله تعالى، وهو يحكي عن إبراهيم، الاستدلال على حدث الشمس والقمر، وأنهما كانا كسائر المخلوقات لما فيهما من آثار الصنعة، والتغيير بالحركة والزوال، في قوله تعالى: ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكبا (قال هذا ربي)[9] فلما أفل..﴾[10] إلى آخر

---

(١) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٢) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٣) هو عبدالرحمن بن أبي ليلى، بن يسار، بن بلال، أبوعيسى، تابعي جليل، ثقة توفى سنة ٨٣هـ انظر: الإصابة ٢/ ٤٢٠ وتهذيب الأسماء واللغات ١/ ٣٠٣

(٤) انظر: تهذيب التهذيب ٦/ ٢٦٠

(٥) الجم: الراحة، أي أرحنا حتى يقع. انظر: لسان العرب مادة: ج.م.م.

(٦) انظر: إعلام الموقعين ١/ ٦٧، وجامع العلوم والحكم ٨٧، وجامع بيان العلم ٢/ ٧٢

(٧) في ح «يقف».

(٨) في ح «يقول».

(٩) سقطت من هـ وهو خطأ.

(١٠) سورة الأنعام: آية ٧٦

القصة. ثم قال تعالى: ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه﴾[1] ثم قال تعالى: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾[2] فعلمنا أن مراده كان المقاييس التي (لا)[3] يقع بناؤها على أصول صحيحة.

وأما قول الشعبي: إن أخذتم بالمقاييس، أحللتم الحرام، وحرمتم الحلال، وما روي عنه، أنه كان لا يقيس، فإن هذا إنما يدل من قوله، على أنه كان لا يرى القياس جائزا في كل شيء، ولسنا نجيز القياس في كل شيء، وإنما نجيزه، فيما لا نص فيه، وإنما منع قياسا يحرم ما أباحه النص، أو يبيح ما حرمه النص، (وذلك)[4] لأن مذهب الشعبي في الاجتهاد والقياس أظهر من أن يخفى، وجل فقهاء الكوفة إنما أخذوا طريقة[5] القياس عنه، وعن أمثاله، وما علمنا أن الشعبي كان يرى القياس إلا كعلمنا بأن حمادا، والحكم،[6] وبعدهما ابن شبرمة، وابن أبي ليلى كانوا يرون القياس جائزا في الحوادث.

وقد روي عن الشعبي أنه قال: (القضاء على ثلاثة: آية محكمة، أو سنة متبعة، أو رأي مجتهد.[7]

وقال الفرات بن أحنف:[8] (قضى الشعبي على رجل، فقيل له: اقض بما أراك الله، فقال إنما أقضي برأيي).

---

(١) سورة الأنعام: آية ٨٣

(٢) سورة الأنعام: آية ٩٠

(٣) سقطت هذه الزيادة من ح

(٤) لم ترد هذه الزيادة في هـ

(٥) في ح «طريق».

(٦) هو الحكم بن عتبة الكندي، من كبار التابعين، كان فقيها، عابدا، ورعا، ثبتا. توفي سنة ثلاث عشرة ومائة هجرية. وقيل غير ذلك.

انظر: تهذيب التهذيب ٢/ ٤٣٤، وشذرات الذهب ١/ ١٥١

(٧) انظر الأثر في سنن أبي داود ٣/ ٣٠٦، وابن ماجه ١/ ٢١، وأعلام الموقعين ١/ ٨٦ ط دار الجيل.

(٨) هو الفرات بن أحنف، من كبار غلاة الشيعة، ضعفه كثير من رجال الحديث.

انظر: ميزان الاعتدال ٣/ ٣٤٠

وذكر أبو حصين:[1] أن الشعبي قضى بقضية ثم[2] قال: ما أدري أصبت أم أخطأت؟ ولكن لم آلُ.

وأما ما روي عنه أنه كان لا يقيس، فإنه قد روي (عنه)[3] أنه كان صاحب آثار، ويشبه أن يكون هذا أصل الحديث. وإنما عبر عنه الراوي بالمعنى، كان عنده على وجه التأويل. وقد كان حفظ الآثار أغلب عليه من القياس. فمعنى قوله: إنه كان لا يقيس، أنه لم يكن نفاذه[4] في القياس، كنفاذ غيره.

كما روي أن الشعبي، وإبراهيم، وأبا الضحى،[5] كانوا يجتمعون في المسجد يتذاكرون، فإذا جاءهم شيء ليس عندهم فيه رواية رموا إبراهيم بأبصارهم، فهذا يدل على أن إبراهيم كان في القياس أنفذ منه، وكان الشعبي أحفظ للآثار، فلذلك كان لا يقيس، وهو يعني أن حفظ الآثار، كان أغلب[6] عليه من القياس، كما يقال: فلان صاحب آثار، و(فلان)[7] صاحب قياس، وإن كانا جميعا يقولان بالآثار والقياس. فنسب كل واحد منهما إلى أغلب الأمرين عليه.

فإن قال قائل: ما أنكرت أن يكون اختلاف الصحابة في الحوادث، وأقاويلهم فيها، إنما كانت من طريق التوسط بين الخصمين، والصلح، أو على جهة ندر المسائل. لا (على)[8] جهة قطع الحكم وإبرام القضاء.

---

(١) هو عثمان بن عاصم، بن حصين، الأسدي، تابعي، ثقة، حافظ، روى عن بعض الصحابة. توفي سنة سبع وعشرين ومائة هجرية، وقيل غير ذلك.

انظر: شذرات الذهب ١/ ١٧٥، وتهذيب التهذيب ٧/ ١٢٦

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٤) في ح «نفاذ».

(٥) هو مسلم بن صبيح الهمداني، من التابعين، ثقة، كثير الحديث، روى عن كثير من الصحابة، توفي سنة مائة هجرية.

انظر: تهذيب التهذيب ١٠/ ١٣٢

(٦) في ح «يغلب».

(٧) في ح «كان».

(٨) لم ترد هذه الزيادة في ح.



قيل له : الذين نقلوا إلينا أقاويلهم، كانوا عالمين بفصل ما بين التوسط والصلح، وبين فصل القضاء، وإبرام الحكم، لأنهم كانوا قوما فقهاء، عارفين بمعاني الكلام، ووجوهه (وقد)[1] نقلوا إلينا قضاياهم، وقطعهم للحكم، بالأقاويل التي ذهبوا إليها.

فإن جاز أن يقال: (إن ذلك كان)[2] على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم، لجاز مثله[3] فيما نقل عن النبي ﷺ.

فلما امتنع أن يقال ذلك في أحكام النبي - ﷺ - وقضاياه، لأن الناقلين لها قد بينوا أنها كانت على وجه القضاء، وإبرام الحكم، وهم قوم لا يجوز على مثلهم، في مثل حالهم الغلط، واشتباه أمر القضاء، والصلح عليهم،[4] حتى لا يفصلوا بينهما، علمنا سقوط قول من تأول مثله[5] من أقاويل السلف في الحوادث. وما علم الناقلين بأن تلك الأحكام لم تكن إلا على وجه القضاء وإلزام الحكم إلا كعلمنا بأقاويل فقهائنا، وجوابات مسائلهم، أنها ليست منهم على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم، وأنهم أجابوا فيها على أنها أجوبة تلك المسائل، وأحكامها، دون غيرها.

وأيضا فإن فيما نقلوا إلينا من أقاويلهم وقياسهم، عبادات[6] ليست من حقوق الآدميين، ولا مدخل للصلح والتوسط فيها، نحو: مسائل الصلاة، والصيام، والعتق والطلاق، مما لا يجوز الاصطلاح فيه على خلاف الحكم الواجب. أجاب فيها كل منهم بجوابه فيها، على وجه إبرام الحكم، وإلزام القضية، فدل على سقوط هذا السؤال.

قال أبو بكر: قد ذكرنا صدرا مما احتج به لإثبات القياس والاجتهاد من دلائل الكتاب والسنة، واتفاق الأمة، ونذكر الآن ما يدل عليه من جملة حجج العقول والنظر الصحيح.
فنقول وبالله التوفيق: إن العبادات (قد)[7] ترد من الله تعالى على أنحاء ثلاثة:

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في ح «منه».

(٤) في ح «بينهم».

(٥) في ح «في».

(٦) في ح «عادات».

(٧) لم ترد هذه الزيادة في ح.



واجب في العقل: فيرد العقل بإيجابه، تأكيدا لما كان في العقل من حاله، وذلك نحو التوحيد، وصدق الرسول ﷺ، وشكر المنعم، والإنصاف، وماجرى مجراه.

والثاني: محظور في العقل: فيرد الشرع بحظره، تأكيدا لما كان في العقل من حكمه، قبل وروده، نحو:[1] الكفر، والظلم، والكذب، وسائر المقبحات في العقول، وهذان[2] البابان لا يجوز ورود الشرع فيهما[3] بخلاف مافي العقل. ولا يجوز فيهما النسخ والتبديل.

وقسم ثالث: وهو واسطة بينهما، ليس في العقل حظره ولا إيجابه، إلا على حسب ماتقتضيه حاله: من حسن، أو قبح، وفي العقل تجويز كونه من حيز[4] الواجب، أو المحظور، أو المباح.

فإذا حظره السمع علمنا قبحه، وإن أوجبه أو أباحه، علمنا حسنه، فإذا ثبت ذلك ووجدنا الله تعالى قد أباح لنا التصرف في المباحات بحسب رأينا واجتهادنا في اجتلاب[5] المنافع لأنفسنا بها، ودفع المضار عنها، نحو التصرف في التجارات، والرحلة للأسفار، طلبا للمنافع في زراعة الأرضين، وأكل الأطعمة، والتعالج، والأدوية، على حسب اجتهادنا. والغالب في ظنوننا:[6] أنا نجتلب بها نفعا، ولو غلب في ظنوننا[7] انا لا نجتلب بها[8] نفعا، أو (ندفع)[9] بها ضررا، لكان تصرفنا فيها قبيحا، وعبثا، وسفها، ثم كانت إباحته ذلك لنا على (هذه الوجوه)[10] مصلحة، ودلالة على حسنه، مع كون هذه الضروب من التصرف موكولة إلى اجتهادنا، ومقصورة على مبلغ آرائنا، وغالب ظنوننا.

وقد كان قادرا على أن يتولى ذلك لنا، ويكفينا المؤنة فيه، كما كفانا أكثر أمورنا التي حاجتنا إليها ضرورة. ولكنه وكل ذلك إلى آرائنا واجتهادنا، لما علم لنا فيه من المصلحة

---

(١) في ح «يجوز».

(٢) في ح «فهذان».

(٣) في ح «فيها».

(٤) في ح «خبر».

(٥) في ح «اختلاف».

(٦) في هـ «ظنونا».

(٧) في هـ «ظنونا».

(٨) في هـ «به».

(٩) في النسختين «نجتلب» والتصحيح من هامش النسخة هـ.

(١٠) عبارة ح «هذا الوجه».

والتشبه[1] على أمر الآخرة، وليشعرنا أن ثوابه لا ينال إلا بالسعي والتزهيد في الدنيا، والترغيب في الجنة، التي لا تعب فيها ولا نصب.

وغير ذلك من وجوه المصالح التي لا يحيط علمنا بها، وإذا ثبت ذلك في المباحات التي قد علمنا تعلقها بالمصالح كتعلق المحظورات، والواجبات، مما يجوز فيه النسخ، والتبديل، ثم كان ذلك موكولا إلى اجتهادنا، وغالب ظنوننا،[2] وكان ذلك من[3] أمور الدين، إذ كان أكبر[4] المصالح، ماكان في أمر الدين، فقد ثبت جواز الاجتهاد في سائر حوادث أمر الدين، مما لم ينص لنا فيه على شيء بعينه، ولم تتفق[5] الأمة عليه.

وأيضا: فقد وافقنا خصومنا من نفاة القياس على وجوب استعمال الرأي، والاجتهاد، والعمل بما يؤدي إليه غالب الظن، في تدبير الحروب ومكائد[6] العدو، وما يقاتلون به على وجه يكون في غالب ظنوننا،[7] أنه إلى قوة أمر الإسلام وعلو أمره، ووهن الكفر، وسقوطه، وذلك كله في[8] أمور الدين.

فإذا جاز ذلك في بعضه، كان الجميع بمثابته. كما أنه لما جاز ما وصفنا في بعض أمور الحرب، ومكائد[9] العدو، كان[10] جميعه بمنزلة بعضه.

ويدل على وجوب الاجتهاد فيما ذكرنا، اتفاق الجميع على أن رجلا لو قصد رجلا بسيف مشهور. أن الواجب على المقصود بذلك استعمال الاجتهاد في أمره.[11] فإن غلب

---

(١) في هـ «والشبيه».

(٢) في هـ «ظنونا».

(٣) في ح «في».

(٤) في هـ «أكثر».

(٥) في هـ «يتفق».

(٦) في ح «مكاييد».

(٧) في هـ «ظنونا».

(٨) في ح «في».

(٩) في ح «مكاييد».

(١٠) في ح «وكان».

(١١) في ح «أموره».



(في)[1] ظنه أنه مازح لاعب لم يجزله قتله . وإن غلب في ظنه أنه[2] قاصد قتله،[3] كان له أن يقتله . فكان[4] حكم جواز الإقدام على قتله منوطا بغلبة الظن، وإذا جاز الحكم بغلبة الظن في مثله فما دونه أحرى بجواز ذلك فيه .

ومما يدل على ذلك أيضا : أن أحكام الشرع لا تخلو من أن تكون مستدركة من طريق النص والاتفاق، أو من هاتين الجهتين .

ومن جهة معان مودعة فيها يجب اعتبار الأحكام بها، فلما وجدنا الأمة متفقة على أن الحكم قد يرد من الله تعالى، ومن رسول الله ﷺ، في أشخاص بأعيانها، في أمور منصوص علبها، فيكون ذلك الحكم جاريا[5] في أغيارها (لمشاركتها)[6] لها في معانيها . نحو قوله :[7] «فلا تقل لهما أف»[8] علم به النهي عن السب[9] والضرب .

ونحو قوله تعالى : «ولا يظلمون فتيلا»[10] وقوله تعالى : «ولا يظلمون نقيرا»[11] ونحو قوله تعالى«(ومن أهل الكتاب)[12] من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك»[13] فلم يكن الحكم المذكور (به)[14] مقصوراً[15] به على المنصوص

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح .

(٢) في ح «أن» .

(٣) في هـ «لقتله» .

(٤) في ح «فصار» .

(٥) في ح « جائزا » .

(٦) عبارة ح « لما ذكرنا » .

(٧) في النسختين «ولا» وهو خطأ .

(٨) سورة الاسراء ية ٢٣

(٩) في ح « السبب » .

(١٠) سورة النساء آية ٤٩

(١١) سورة النساء آية ١٢٤

(١٢) في النسختين « ومنهم » وهو خطأ .

(١٣) سورة آل عمران آية ٧٥

(١٤) لم ترد هذه الزيادة في ح .

(١٥) في ح « مقتصرا » .

عليـه، بل كان حكـما فيـه وفي غيره، مما يشـاركه في معناه. علمنا بذلك أن الحكم قد يجب بالنص والاتفاق، وقد يجب بالمعنى، وإن لم يكن مذكورا.

ومثله ما روي عن النبي ﷺ من[1] حكمه في أشخاص (بأعيانها)،[2] وأمور معينةٍ لم يعلق الحكم فيهـا باسم عمـوم. وكـان الحكم جارياً على[3] معانٍ مودعة في النص، نحو: حكمه بالغرة في الجنين. وكان ذلك حكما في شخص بعينه.

وحكمه في الفأرة إذا ماتت في سمن: أنه إن كان جامدا ألقيت وما حولها، وإن كان مائعا أريق)، ونحو رجمه ماعزا حين زنى، وتخييره بريرة حين أعتقت ولها زوج، (وأمره ابن عمر أن يراجع امرأته حين طلقها في الحيض)،[4] ثم كان كحكم[5] الزيت: حكم السمن إذا ماتت فيـه فأرة، وكـان العصفـور بمنـزلـه الفأرة إذا مات فيها، وكان حكم غيرماعزمن الزناة المحصنين: حكم ماعز، وكان حكم غير بريرة، وغير[6] ابن عمر: حكم ما ورد فيه الأثـر، ونص عليـه، لوجـود المعنى فيه، وإن لم يكن منصوصا عليه باسمه، ثبت بذلك من الأحكـام ما هو منصـوص عليـه، وإن منها ما هو مودع في النص يجب اعتباره وإجراء الحكم عليه، من المعاني ما يكون جليا ظاهرا، ومنها ما يكون خفيا غامضا.

فالجلي منها: نحو ما ذكرنا، مما لا يحتاج معه إلى نظر ولا استدلال.

والخفي منهـا يحتـاج إلى نظـر واستدلال)[7] فحيثما وجدنا المعنى وجب إجراء الحكم عليه، إذ قد ثبت أن الحكم قد يتعلق بالمعنى، كما يتعلق بالاسم وبالعين، كما أنه إذا علق الحكم بالاسم، وجب اعتباره به، حيث وجد.

فإن قال قائـل: إنـما وجب عنـد ورود الحكم في شخص بعينه: الحكم بمثله في غيره

---

(١) في ح « في ».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في ح « في ».

(٤) أخرجـه البخـاري من حديث ميمـونة رضي الله عنها. فتح الباري ١/ ٣٤٢ وأبو داود من حديث أبي هريرة رقم ٢٨٤٢ باب الأطعمة، وإسناده صحيح. راجع جامع الأصول ٧/ ١٠٤

(٥) الحديث متفق عليه بلفظ « مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر. . . » أخرجه البخاري في صحيحه ٧/ ٥٢ ومسلم ٢/ ١٠٩٣ وانظر اللؤلؤ والمرجان.

(٦) في ح « وحكم ».

(٧) ما بين القوسين ساقط من هـ.



من الأشخاص، من قبل أن الجميع مخاطبون بالشريعة، متساوون فيها، إلا من خصته الدلائل بشيء دون سائرهم.

وقد عقلنا قبل ذلك: أن كل حكم حُكم به في شخص، فهو لازم في جميع الأشخاص. فمن هذه الجهة وجب ماذكرت (لا)[1] من جهة اعتبار المعنى.

قيل له: لم يلزم الحكم الواقع في شخص في سائر الأشخاص من حيث ذكرت، دون اعتبار المعنى)[2] وإجراء الحكم على من شاركه فيه.

ألا ترى أن حكم النبي ﷺ في الجنين، ليس هو حكما فيمن لم يكن في مثل[3] معناه، وأن حكمه في السمن الذي ماتت فيه الفأرة، ليس هو فيما لم يشاركه في المعنى، وأن حكمه برجم ماعز، ليس هو حكما في سائر الناس، ممن لم يوجد منه الزنا. وكذلك حكمه في بريرة بالتخيير.

ونظائر ذلك مما يكثر تعداده، إنما هو حكم في غيرهم من جهة المعنى، واعتباره به. فثبت بذلك وجوب اعتبار المعنى في إيجاب الأحكام على الوجه الذي ذكرنا.

فإن قيل: ولم وجب اعتبار المعنى في إيجاب الأحكام، من حيث وجب اعتبارها فيما استشهدت به. وهو موضع الخلاف بيننا وبينكم؟

قيل له: لما ثبت تعلق الأحكام بالمعاني على الوجوه التي وصفنا لزم[4] اعتبارها في أغيارها مما فيه المعنى، كما وافقنا[5] [6] خصومنا في العقليات: أن الحكم إذا تعلق بالمعنى، فحيثما وجد المعنى وجب اعتباره، ولأنه لما ثبت تعلقه بالمعنى على الوجه الذي ذكرنا، فمن حيث وجد ساواه غيره في المعنى، وجب أن يكون حكمه حكمه.

ألا ترى أن كل من أجاز اعتبار المعنى وإجراء الأحكام عليها في نوع من الحوادث، أجازه في جميعها، مما طريقه الاجتهاد.

---

(١) سقطت هذه الزيادة من هـ.

(٢) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٣) في ح « قتل ».

(٤) في ح « لزوم ».

(٥) في ح « وافقتنا ».

(٦) في ح زيادة «في».



فلو قال قائل: إني أجيز اعتبار المعاني والقياس عليها في الطلاق دون العتاق، وفي الصلاة دون الزكاة، لكان قوله ساقطا مرذولا.

كذلك من أجاز اعتبار المعاني، وأجرى الحكم عليها في بعض الأشياء، ومنع في بعضها، مما شاركه في المعنى، فقوله ساقط.

وجميع ما ذكرنا من جهة حجج العقول في إثبات القياس، فإنما تكلم به قوم عقلاء (قد)[1] أثبتوا حجج العقول، وأحكامها.

فأما من أنزل نفسه منزلة البهيمة وقال: بُلْ على العقول. ونفى أن تكون السموات والأرض دلائل على الله تعالى، فإنه جدير بالتهمة بالإسلام، وأن يكون من دسس الملحدين والزنادقة، في الصرف عن الاستدلال على التوحيد، وعلى أحكام الله تعالى، ومثله إنما يثت عليه القول بحجج العقول، بحيث لا يمكنه دفعه، على ما بيناه في بابه، ثم يلزم اعتباره في أحكام الحوادث على الوجه الذي ذكرنا، وتكلم في هذا الموضع بعموم الآيات التي قدمنا ذكرها في الأمر بالاعتبار والاستدلال. فالرد إلى كتاب الله تعالى، وإلى الرسول ﷺ، فإذا لم نجد حكم الحادثة منصوصا في الكتاب، علمنا وجوب الرد إليهما من جهة المعنى، إذ قد ثبت اعتبار المعاني بما ذكرنا من تعلق الحكم بها، وإن حكم بها في أشخاص بأعيانهم، وما جرى مجرى ذلك مما يعترف[2] هو بلزومه وثبوت حجته من العموم وظواهر الأسماء وبالله التوفيق.

وقد كان أبو الحسن يحتج لإثبات القياس: بأنه ما من حادثة، إلا ولله تعالى فيها حكم. إما بحظر، أو إباحة، أو إيجاب، فلا يخلو حينئذ الحكم فيها من أن يكون مستدركا من طريق النص، أو من غير جهة النص، فيرد الى النص، ويبنى عليه.

فلما امتنع وجود النص في جميع الحوادث ـ لأنها لو كانت منصوصا على حكمها ـ لما كانت حوادث، ولكانت أصولا، ولأنا لم نجد في سائر الحوادث نصوصا، ولأنه يستحيل وجود النص فيها، إذ كانت الحوادث لا غاية لها (يحيط علمنا)[3] (بها) ـ[4] ثبت أن أحكام الحوادث كلها ليست منصوصا عليها.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) في ح «يعرف».

(٣) عبارة ح «نحيط عليها».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في هـ.



ثم لا يخلو بعد ذلك القول فيها من أحد وجوه ثلاثة:

إما أن يكون مستدركا من جهة الظن والتخمين، (وما)[1] يسبق إلى الوهم، من غير رد إلى أصل، أو الوقف فيها، أوردها إلى الأصول المنصوص عليها بالمعاني التي جعلت علما لأحكامها، على ما قال القائسون.

والقول بالوقف والتخمين: باطل عند الجميع. فثبت وجوب ردها إلى الأصول بالمعاني التي تضمنتها،[2] وجعلت علما للحكم فيها، فيحكم[3] لها بحكمها، وهذا هو القياس الشرعي الذي نقوله.

فإن قال قائل: ما أنكرت أن يكون النص على وجهين: نص جلي، ونص خفي.

فأما الجلي: فهو الذي يعقل معناه من لفظه.

وأما الخفي: فهو الذي يدرك بالتأمل والتدبر، والفكر، والنظر. فتكون أحكام الحوادث مأخوذة من هذه الجهة، وقد استغنينا به عن القياس والاجتهاد.

قيل له: أدل مافي هذا: إن قولك بالنص الخفي متناقض فاسد. لأن النص في اللغة: المبالغة في إظهار المعنى الذي هو عبارة[4] عنه، ومنه قولهم: نصصت الحديث إلى فلان، يعني أظهرت أصله ومخرجه، وقال الشاعر:

أنص الحديث إلى أهله ... فإن الأمانة في نصه.

ويقولون: نصصت الدابة في السير، إذا بالغت في إظهار مافي وسعها، وطاقتها من ذلك.

و(منه)[5] المنصة. سميت بذلك لأن الجالس عليها يكون ظاهرا للحاضرين. فإذا كان النص هو الإظهار والإبانة، تناقض قول القائل: نص خفي، لأنه يكون حينئذ بمنزلة من قال: ظاهر خفي. وواضح غامض. وهذا متناقض فاسد.

فبان بذلك بطلان قول من قال: نص خفي.

ثم لو سلمنا (له)[6] اللفظ، لم يضرنا ذلك، فيما أردنا إثباته، ولم يقدح فيما ذكرنا، لأنه

---

(١) عبارة ح «وإما أن».

(٢) في ح «تضنمها».

(٣) في ح «فحكم».

(٤) في ح «متناقض».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

لا يخلو من أن يكـون ذلـك النص الخفي، طريق إدراكـه اجتهـاد الرأي على ما قلنا،[1] أو يكون عليه دليل قائم يفضي (بالنظر)[2] إلى العلم به.

فإن كان مدْركا مِن طريق الاجتهاد فهو الذي قلنا. وإن كان عليه دليل قائم يفضي بالناظر[3] إلى (العلم)[4] به. فأين كانت الصحابة عنه حين نظروا في أحكام الحوادث، واختلفوا فلم يعنف بعضهم بعضا؟

فلما وجـدنـاهـم مختلفين فيها، ولم يدع بعضهم بعضا إلى استدراك حكمها من الجهة التي ذكرت، بل إنما فزعوا إلى القياس واجتهاد الرأي، علمنا به بطلان قولك.

وأيضـا: فلو كان عليـه دليـل قائم لله تعـالى ـ ولم يكن طريقه الاجتهاد ـ لكان سبيل المخطيء فيـه ـ عنـد الصحـابة ـ سبيل المخطيء في الأمور التي خرجوا فيها عند وقوع الخطأ إلى اللعن والبراءة، وإلى التحزب في القتال.

فلما لم نجدهم فيها كذلك، ثبت بطلان قولك: إن النص الخفي هو الذي عليه دليل قائم.

فإن قالـوا: إن النص الخفي، هو كقـولـه تعـالى: ﴿فلا[5] تقل لهما أف﴾[6] عقل به النهي عما فوقه.

وكقوله تعالى: ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾[7] علم أن الثلثين للأب، ونظائر ذلك.

قيل له: فهذا الضرب من المعاني مما لم[8] يقع فيه (خلاف بَيِّن، ولو كان النص الخفي الـذي ادعيتـه لأحكـام الحوادث بهذه المثابة، لما وقع فيها خلاف)[9] بين الصحابة، ولا بين أحـد من الفقهـاء، فقـد آل الأمـر بنـا إلى الرجوع إلى اجتهاد الرأي، وصار المدعي النص

---

(١) في ح «و».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٣) في ح «بالنظر».

(٤) سقطت هذه الزيادة من هـ.

(٥) في النسختين «ولا» وهو خطأ.

(٦) سورة الإسراء: آية ٢٣

(٧) سورة النساء: آية ١١

(٨) في ح «لا».

(٩) مابين القوسين ساقط من ح.

الخفي إنما عبر به عن الاجتهاد، وكذلك من ادعى: أن أحكام الحَوادث مستدركة من جهة الدليل الذي لا يحتمل في اللغة إلا معنى واحدا.

فإنـه يقـال له: خبرنا عن اعتبارك هذا الدليل دون غيره. أقلته بنص، أو إجماع، أو بدليل مثله؟

فإن ادعى فيه نصا، أو إجماعا، طولب بإيجاده، ولا سبيل له إليه.

و(إن)[1] قال: قلته بدليل مثله.

قيل (له)[2]: فعنه[3] سئلت، فمن أين أثبته؟

وعلى أنه يطالب بإظهاره، ولا سبيل له إلى إثباته، لأن مالا يحتمل إلا معنى واحدا، لا يختلف فيه الصحابة.

فإن قال: قلته من جهة اللغة.[4]

قيـل (لـه): فخـبرنا عما لا يحتمل في اللغة الا معنى واحداً، هل يجوز وقوع الخلاف فيه بين[5] أهل المعرفة بمعاني االلغة؟

فإن قال: نعم.

قيل له: فكأنهم لم يعرفوا موضوع لغاتهم، ولا دلالاتها!

وإن قال: لا.

قيـل له: فإنـما سألتكم عمن عرف موضـوع اللغة ودلالاتها، وكان من أهلها، وممن نزل القرآن بلسانه.

فإن قال: لا يجوز وقوع الخلاف فيما كان هذا وصفه بين من ذكرت من أهل اللغة.[6]

قيل له: فلم اختلفت الصحابة في أحكام الحوادث، مع وجود الدلالة التي لا تحتمل في اللغة إلا معنى واحدا؟ وخبرني عن النص الذي لا يحتمل في اللغة إلا معنى واحدا، هل يجوز وقـوع الخـلاف في معنـاه، ومـوجب حكمـه، بين الصحابة الذين هم من أهل اللغة،

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في ح «ففيه».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) في ح « من ».

(٦) في ح زيادة «و».

والعارفين بمعانيه، ودلالات لفظه؟ فلما وجدناهم مختلفين في أحكام الحوادث علمنا بذلك بطلان قولك.

ولو[1] كان ما قلت صحيحا، لكانت الصحابة أولى باعتباره والرجوع إليه، ولوخفي ذلك على بعضهم لنبهه[2] الباقون عليه، فكان يصير بمنزلتهم في معرفته واستدراك حكمه، إذ كان لذلك سببا مستدركا من طريق اللغة ودلالة الخطاب.

وعلى أنه ليس يمكن قائل هذا القول أن يرينا[3] في كل مسألة من الحوادث. كالمكاتب إذا أدى بعض كتابته، وكالخلية، والبرية، وغيرها، من المسائل التي اختلفوا فيها، دليلا لا تحمل الا معنى واحدا، فعلمنا أنّ قائل هذا القول، إنما عبرعن اجتهاد الرأي بالدليل الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا. فأخطأ في تسميته.

فإن قال: إن تلك الدلالة تحتمل الوجوه المختلفة، والمعاني المتغايرة.

قيل له: فقد وافقتنا على إثبات الاجتهاد في إدراك حكم الحادثة، لأنا كذلك نقول فيما كان طريقه الاجتهاد. وحصل خلافك لنا في العبارة.

فإن قال: ما أنكرت أن يكون الواجب في حكم الحادثة: أن يترك الأمر فيها على ما كان عليه حكمه في العقل، قبل ورود السمع.

فإن كان مباحا في العقل أقر عليه، وإن كان العقل يوجب حظره أوإيجابه، كان محمولا على ذلك، وما قد دل عليه السمع أيضا في قوله تعالى: «عفا الله عنها»[4] وقول النبي ﷺ (وما سكت عنه فهو عفو).[5]

قيل له: فاسد بدلالة الكتاب والسنة، واتفاق الأمة، وذلك أن الله تعالى قد أمرنا بالاستنباط، ورد الفروع إلى أصولها، بقوله تعالى: «لعلمه الذين يستنبطونه منهم»[6] وقوله

---

(١) في الأصل (إذا) وما ذكرناه أنسب لمراد.

(٢) في ح «لنبه».

(٣) في ح «يرما».

(٤) سورة المائدة: آية ١٠١

(٥) الحديث أخرجه ابن ماجه ٢/ ١١١٧، وعون المعبود ١٠/ ٢٧٣، من طريق محمد بن داود، والحاكم ٤/ ١١٥ و١٥٥، والترمذي في التحفة ٥/ ٩٨، و٣٩٦، وفتح القدير ٢/ ١٦٤، وتفسير ابن كثير ٣/ ١١٤ ط دار الأندلس.

(٦) سورة النساء: آية ٨٣



تعالى: «فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول»[1]، وقوله تعالى: «فاعتبروا يا أولي الأبصار»[2] وقوله تعالى «لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون»[3] وسائر ما ذكرنا من أخبار النبي ﷺ في إباحة الاجتهاد، واستعمال السلف النظر والاستدلال في حكم الحوادث: من نحو الخلية، والبرية، والحرام، والبتة، ولم يقل واحد منهم: اتركوها زوجته على أصل ما كانت عليه، ولا تنظروا في حكم اللفظ.

ثم ههنا مسائل لابد فيها (من)[4] اجتهاد الرأي: كنحو تحري القبلة عند الغيبة عنها، وكأروش الجنايات التي ليس فيها نص على مقاديرها، وقيم المستهلكات، ونفقات الزوجات. وعلى أن القائل بهذه المقالة مناقض في قوله، لأنه قد أوجب رد حكم الحادثة إلى الأصل الذي كان عليه حال المبتلى بالحادثة. وهذا القول حكم منه في الحادثة بغير الأصل الذي ذكر أنه يجب الرد فيه.

قال أبوبكر:[5] على أن القائلين بنفي القياس من سائر من ذكرنا اعتراضاتهم، ممن يقول منهم بالنص الخفي، أوبالدليل الذي لا يحتمل في اللغة إلا معنى واحدا. ومن يقول بترك الشيء على أصل ما كان عليه، لا ينفكون من استعمال القياس، واجتهاد الرأي، في مسائل الحوادث، من حيث لا يعلمون أويعلمون، فيكابرون ويسمونه بغير اسمه، قصدا منهم إلى الخلاف، وليذكروا في المختلفين،[6] وكذلك لا نجد أحدا ممن ينفي حجج العقول إلا وهو يستعملها ضرورة، وهو لا يعلم أنه يستعملها أويعلمه ويكابر. وكذلك من ينفي خبر الواحد فإنما ينفيه بالقول، فإذا فتشت مذاهبه وجدته يستعمل أخبار الآحاد ويقول بها من حيث لا يشعر.



---

(١) سورة النساء: آية ٥٩

(٢) سورة الحشر: آية ٢

(٣) سورة النحل: آية ٤٤

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) في ح زيادة «و».

(٦) في ح «المحلفين».



فصـل

فيما احتج به مبطلو القياس من (جهة)[1] ظاهر الكتاب بقوله تعالى: «ياأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله»[2] فزعموا أن استعمال القياس واجتهاد الرأي تقدم بين يدي الله ورسوله، وقوله تعالى: «ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام»[3] قالوا: من حرم أو حلل بغير نص فقد شمله حكم هذه الآية، وبقوله تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شيء»[4] وبقوله تعالى: «اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم»[5] وبقوله عز وجل: «ولا تقف ما ليس لك به علم»[6] وبقوله تعالى: «وأن[7] تقولوا على الله ما لا تعلمون».[8] والقياس الشرعي لا يفضي بقائسه الى حقيقة العلم، فهذا باطل.

الجواب وبالله التوفيق: إن قوله ﴿لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾ لا دلالة فيه على نفي القياس، لأن حكم الله تعالى مستدرك من وجهين: نص، أو دلالة، والقائسون إنما تبعوا الدلائل عند عدم النص، فإذا كان الله تعالى هو المتولي لنصب الدلائل على أحكامه، فليس متبع الدليل متقدما بين يدي الله ورسوله، ويُقْلَبُ هذا عليهم.

فيقال لهم: ما أنكرتم أن يكون نفي القياس تقدما بين يدي الله ورسوله، لأن الله تعالى لم ينص على نفي القياس.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) سورة الحجرات: آية ١

(٣) سورة النحل: آية ١١٦

(٤) سورة الانعام: آية ٣٨

(٥) سورة الاعراف: آية ٣

(٦) سورة الاسراء: آية ٣٦

(٧) في النسختين «ولا» وهو خطأ.

(٨) سورة البقرة آية ١٦٩

وكل قول رجع على[1] قائله من حيث يريد به إلزام خصمه فهو ساقط.

وقوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام﴾ فإنما خطر به القول بالتحليل والتحريم، فيما كان قائله كاذبا (به)،[2] وليس هذه صفة القائسين لأنهم صادقون في قولهم بإباحة القياس، وما يوجبه من الأحكام.

ثم يصير الكلام بيننا وبينكم: في أن القياس حكم الله[3] تعالى، فيكون صدقا، أو ليس بحكم، فيكون القائل بإباحته كاذبا، وسقط اعتراضه بهذه الآية، وعلى أن هذا القول رجع عليه حسب ما ذكرنا في الآية الأولى، لأنه لا يجد نصا في قوله: إن القياس حرام. فهو قائل على الله تعالى الكذب بنفيه القياس على قضيته.

وأما قوله تعالى: ﴿وأن[4] تقولوا على الله مالا تعلمون﴾ فإن القائسين فريقان: أحدهما يقول: إن الحق في جميع أقاويل المختلفين، فمن قال بهذا[5] سقط عنه هذا السؤال، لأنه يقول: قد علمت[6] أن ما أدى إليه القياس فهو حق، وإنه ليس على حكم غيره، وأما من قال: إن الحق في واحد فإنه يقول: ما أداني[7] إليه القياس فهو ضرب من العلم، مع تجويزي الخطأ فيه، كقوله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾[8] ونحوه فيما ذكرنا من قبول خبر الواحد، فلم ينفك القائس من أن يكون قائلا بعلم من حيث أقام الله تعالى له الدليل على القول به.

(ويلزمه أيضا: إبطال أخبار الآحاد والشهادات، لأنها لا تفضي إلى حقيقة العلم).[9]

---

(١) في ح «إلى».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في ح «لله».

(٤) في النسختين «ولا» وهو خطأ.

(٥) في هـ «هذا».

(٦) في ح «علمنا».

(٧) في ح «أدنى».

(٨) سورة الممتحنة آية ١٠

(٩) سقطت هذه الزيادة من ح

ويلزمه أيضا: إبطال الاجتهاد في نفقة[1] الزوجات، وفي سائر ما نص الله تعالى عليه، ووكله إلى اجتهادنا من جزاء الصيد ونحوه.

ونقلب هذا عليه أيضا في نفي القياس.

فيقال له: ما أنكرت أن تكون هذه الآية مبطلة لقولك بنفي القياس، لأنه ليس معك دليل يوجب العلم بصحته.

فإن قال: قد علمت يقيناً بطلان القياس.

قال لك القائسون مثله في بطلان قولك، فيساوونك في دعواك، ويصير سؤالك ساقطا.

وأما قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾[2] فإن القياس مما قد دلّ عليه الكتاب على ما تقدم من بيانه، وهو غير خارج عنه، لأنه معلوم أنه لم يُرِد[3] الأخبار عن حكم كل حادثة نصا في الكتاب، وإنما المراد نصا ودليلا. فلم يكن القول بالقياس خارجا عن حكم الكتاب.

وكذلك قوله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم﴾[4] لأن القياس من موجب ما أنزل إلينا.

وينقلب هذا أيضا عليهم في قولهم بنفي القياس، لأنا نقول لهم: خبرونا عن قولكم بنفي القياس، أهو في الكتاب؟[5] فإن قالوا: لا.

قيل لهم: فقد خالفتم حكم الله تعالى، واتبعتم غير ما أنزل إليكم من ربكم.

فإن قال: هو في الكتاب من حيث قامت دلالته فيه.

قيل: مثله في (نفي)[6] إثباته. ويصير[7] الكلام بيننا حينئذ في اعتبار الدلالة على نفيه أو إثباته، فلا يكون للآية حظ في الاعتراض بها على نفي القياس.

---

(١) في ح «نفقات».

(٢) سورة الأنعام: آية ٣٨

(٣) في ح «ترد».

(٤) سورة الأعراف: آية ٣

(٥) في هـ «وإن».

(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٧) في ح «فيصير».



واحتج بعض مبطلي القياس: بأن أصول الشريعة،[1] لم تثبت إلا من طريق السمع، فوجب أن لا يثبت منها شيء، إلا من جهة السمع.

قال: وليس ذلك حكم العقليات، لأن أصولها ثابتة من غير جهة السمع.

والجواب: أن هذا فاسد، لأنه يقتضي أن لا يثبت المستدل عليه إلا من حيث يثبت[2] دليله، وقد ثبت معرفة الباري تعالى من جهة الاستدلال بالمحسوسات، وإن لم يكن هو تعالى محسوسا، فانتقضت هذه القاعدة.

ولـمَّا جاز أن تثبت لنا معرفة الباري تعالى من جهة دلالة المحسوسات عليه، وكان العلم بالمحسوسات علم اضطرار، والعلم بالباري تعالى علم اكتساب، جاز أيضا أن تكون أصول الشرع مأخوذة من طريق السمع، ويكون فروعها معلومة من جهة الاستدلال بالسمع على الوجه الذي ذكرناه.

على أن هذا القائل مناقض في احتجاجه بهذا في نفي القياس، لأن تحريمه القياس حكم من جهة الشرع، وقد أثبته من جهة القياس من غير طريق السمع، فمن حيث رام بما ذكر نفي القياس فقد أثبته، وناقض (في)[3] احتجاجه.

فإن قال: إنما احتججت في نفي القياس الشرعي بقياس عقلي، ولست آبى القول بالقياس العقلي.

قيل: وكذلك[5] إثباتنا للقياس الشرعي، إنما[5] أثبتناه بالقياس العقلي، لما في الأصول من الدلالة[6] عليه ولزوم القول به.

واحتج آخرون منهم: بأن أحكام الشرع ليست مبنية على مقادير العقول،[7] لأنا وجدنا الله تعالى قد حكم في أشياء مشتبهة بأحكام مختلفة.[8] وفي أشياء مختلفة بأحكام

---

(١) في ح «الشريع».

(٢) في ح «يثبت».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في هـ «فكذلك».

(٥) في ح «أنا».

(٦) في ح «الدلائل».

(٧) في هـ «العقل».

(٨) في ح «مشتبهة».



مشتبهة.[1] (وكذلك حكم في أشياء مشتبهة بأحكام مشتبهة، وفي أشياء مختلفة بأحكام مختلفة)[2]

منها: إباحة الوطء بملك اليمين بغير عدد. وحصر عقد النكاح على عدد معلوم لا يجوز مجاوزته، وحرم النظر إلى شعر الحرة الشوهاء، وأباحه إلى شعر الأمة الحسناء. وأوجب الصدقة في السوائم، وأسقطها عن[3] العوامل، وحرم التفاضل في الأصناف الستة عند وجود الجنس، وأباحه عند اختلاف الجنس، وسوى بين الدراهم والدنانير في إيجابه[4] ربع العشر فيهما، وفرق بين صدقة البقر والغنم، وذكر أشياء من نحو هذا.

قال: فإذا كان الله تعالى قد حكم بأحكام مختلفة في أشياء مشتبهة، وبأحكام[5] مشتبهة في أشياء[6] مختلفة، وبأحكام مشتبهة (في أشياء مشتبهة)،[7] وبأحكام مختلفة في أشياء مختلفة، لم يكن رد الفرع إلى أصل من حيث الأشتباه والتسوية، بأولى من رده إلى أصل آخر من حيث الاختلاف. فيوجب المخالفة بين حكميهما. إذ ليس أحد الوجهين، بأولى من الآخر، وسقط اعتبار الحكم بالمثل والنظير.

وإذا بطل ذلك ثم حدث التنازع في مسألة فرع، حملناها على حكم الله تعالى فيها قبل التنازع، وبقيناها على ماكانت عليه حالة قبله، ولم ننقلها عن ذلك (الحكم)[8] باختلاف.

الجواب: إن[9] ما قال هذا القائل: استعمال قياس في[10] نفي القياس، وقائله مناقض من وجهين.

---

(١) في ح «مختلفة».

(٢) مابين القوسين ساقط من ح.

(٣) في ح «في».

(٤) في ح «إيجاب».

(٥) في ح «وفي أشياء».

(٦) في ح «أحكام».

(٧) مابين القوسين ساقط من ح.

(٨) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٩) في ح «إنما».

(١٠) في ح «فيمن».

أحدهما: [١] أنه دعى إلى نفي القياس بالقياس.

والثاني: أنه[٢] زعم أن وقوع التنازع فيما طريقه السمع، يوجب رد المتنازع فيه إلى الأصل الذي كان عليه (حاله)[٣] قبل وقوع التنازع، وقد علمنا: أن الأصل في هذه الأشياء الإباحة، حتى يقوم دلالة الحظر، ولزم على أصله أن لا يحظر القياس عنه وقوع التنازع، وأن يبيحه حتى يقوم دلالة الحظر

فإن قال: إنما اعتبرت في هذه الأصول قياسا عقليا، لأني حين تأملت موضوعها،[٤] فوجدتها على الوصف الذي ذكرت، علمت أنه لاحظ للقياس[٥] في إثبات شيء منها.

قيل[٦] له: فاقبل منا (مثله)[٧] إذا قلنا لك: إن قياسنا هذا الذي ذكرناه قياس عقلي، لوجود الأصول الدالة على وجوب استعماله في مواضعه.

وأما ذكره لاختلاف أحكام الأشياء المشتبهة، و(اتفاق)[٨] أحكام الأشياء المختلفة، فلا معنى له، لأنا لم نقبل بوجوب القياس من حيث اشتبهت المسائل في صورها وأعيانها وأسمائها، ولا أوجبنا المخالفة بينها، من حيث اختلفت في: الصور، والأعيان، والأسماء، وإنما يجب القياس بالمعاني التي جعلت اما رات للحكم بالأسباب الموجبة له، فنعتبرها في مواضعها. ثم لا نبالي باختلافها، ولا اتفاقها من وجوه أخر غيرها.

نظير ذلك: أن النبي ﷺ لما حرم التفاضل في: البُرّبالبرّ من جهة الكيل، وفي الذهب بالذهب، من جهة الوزن، استدللنا به على أن الزيادة المحظورة معتبرة من جهة الكيل أو[٩] الوزن مع الجنس، فحيث وجدا أوجبا تحريم التفاضل.

وإن اختلف المبيعان من وجوه أخر كالجص ـ وهو مكيل ـ فحكمه حكم البر، من

---

(١) في ح «أحدها».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٣) لم ترده هذه الزيادة في هـ.

(٤) في ح «موضعها».

(٥) في ح «القياس».

(٦) في ح «فقيل».

(٧) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٨) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٩) في ح «و».

حيث شاركه في كونه مكيلا، وإن خالفه من[1] وجوه أخر، وكالرصاص ـ هوموزون ـ فحكمه حكم الذهب، في تحريم التفاضل، وإن خالفه في أوصاف أخر، فمتى عقل[2] المعنى الذي به تعلق الحكم، وجعل علامة له، وجب اعتباره حيث وجد.

ألا ترى: أن النبي ﷺ لما رجم ماعزا حين زنى وهو محصن، فكان الحكم متعلقا بوجود الفعل، إذا كان الفاعل على وصف، كان ذلك الحكم جاريا في الفاعلين بمثل[3] فعله، إذا كانوا محصنين، فإنه لما حكم في الفأرة تموت في السمن، وفرق (فيه)[4] بين الجامد والمائع. علم بذلك أن المعنى في إيجاب التنجس مجاورته للنجاسة، أجري هذا المعنى في الزيت، والشيرج، وسائر ما تجاوره النجاسات.[5]

كذلك ترد الفروع إلى الأصول، بالمعاني التي بها تعلق الحكم، فيكون تابعا للمعنى حيث وجد، إلا أن المعاني التي تتعلق بها الأحكام، منها مايكون جليا ظاهرا، ومنها مايكون خفيا غامضا، فيستدل عليه بالدلائل التي نصبها الله تعالى.

ثم لو جاز اعتبار المعنى في أحد الموضعين: من الجلي والخفي، دون الآخر، لجاز أن يقتصر بجواز القياس على نوع من الفقه دون غيره، فيجوز في الطلاق، ولا يجوز في البيوع، أو يجوز في الصلاة، ولا يجوز في الصوم، فلما بطل هذا لأن المعنى إذا تعلق به الحكم وجب اعتباره فيما وجد فيه، كذلك إذا قامت الدلالة على المعنى الذي جعل علما للحكم، لزم اعتباره في جميع ما وجد فيه، وسقط بهذا سؤال السائل في الخلاف والوفاق، إذ[6] لم يجعل الخلاف علة لوجوب المخالفة في الحكم، ولا الوفاق علة لوجوب الاتفاق في الحكم. وإنما الاعتبار بالسبب الذي قد جعل أمارة للحكم، وعلما له، وذلك يعلم باستبار[7] أمره والاستدلال على استخراجه.

---

(١) في ح «في».

(٢) في ح «تحصل».

(٣) في ح «لمثل».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٥) في هـ «يجاوره».

(٦) في ح «إذا».

(٧) في ح «باستبرا».



فالمعترض بما وصفنا جاهل بطريقة القياس في أحكام (الشرع)،[1] وهذه التي نسبها علة الحكم جارية عندنا مجرى الاسم إذا علق به الحكم، فيجري الحكم عليه حيث وجد.

ولا يمنع أن يكون ما تحت الاسم مختلفا، واختلافه لا يمنع من اعتبار الحكم فيما شمله الاسم، نحو قول النبي ﷺ: (فيما سقت السماء العشر)، وما سقت السماء أجناس مختلفة. واختلافها[2] لا يمنع من اعتبار الحكم فيما شمله الاسم، نحو إجراء الحكم على الاسم، لشموله جميعها[3] في كونه علامة الحكم. كذلك العلة التي يجب بها القياس،[4] جعلت علامة للحكم بالدلائل الموجبة له، يجب اعتبارها في سائر ما وجدت فيه، من مختلف ومتفق على الحد الذي بيَّنَّا (في)[5] الاسم، وسنذكر إن ـ شاء الله تعالى ـ (فيما بعد)[6] كيفية وجوه الاستدلال على المعاني التي هي ملك للأحكام وأمارات لها، وإنما ذكرنا هنا مثالا لنبين به إغفال المعترض بما ذكرنا حقيقة قول القائسين، وجهله بمذاهبهم.

وهذه الأسئلة التي ذكرناها، إنما هي لقوم متكلمين من نفاة القياس، وقد سرقها بعض أهل الحشو ممن ليس له حظ في هذا الشأن، فتكلم عليها[7] بما لا أحسبه عرف معناه على الحقيقة، وهو مع ذلك ينفي حجج العقول، فناقض في استعماله لها في هذا الموضع، إلا أن يقول: إني إنما قلدت في هذا الحجاج من تقدمني من المتكلمين.

فنقول له: فهلا[8] قلدتنا في جوازه. دون من اخترت تقليده في نفيه؟ وعلى أنه لا يعترف بتقليدهم، لأنه معهم في طرفي نقيض في اعتقاد أصول الدين، إذ كان لو قصد قاصد إلى أن لا يعتقد إلا شر المذاهب وأقبحها وأشنعها، ثم استفرغ جهده فيه لم يبلغ مبلغه في سوء الاختيار، وقبح الاعتقاد (إلا بخذلان الله إيَّاه).[9]

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) في ح «واختلافه».

(٣) في هـ «جميعا».

(٤) في ح زيادة «و».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٧) في ح «بهذا».

(٨) في هـ «هلا».

(٩) عبارة ح «لأن الله تعالى أباه».

فإن قال قائل: إن كانت علة الحكم هي[1] العلامة التي تعلق بها الحكم، فكيف اختلفت على المجتهدين؟ وإنما هي علة واحدة.

قيل له: إذا كان[2] طريق استخراج[3] علة الحكم الاجتهاد، فليس يمتنع أن يكون عند بعض المجتهدين أن علة الحكم: الكيل في البر بالبر، وعند بعضهم الأكل، وعند آخرين القوت والادخار، على حسب رجحان أحد (هذه)[4] المعاني في نفسه، كما[5] يجتهد المجتهدون (في جهة القبلة، فيؤدي بعضهم اجتهاده إلى ناحية الشرق، وبعضهم إلى ناحية الغرب، على حسب ما يغلب في ظنونهم، ولم يوجب اختلاف المجتهدين فيها بطلان الاجتهاد في طلبها، كذلك اجتهاد المجتهدين)[6] في العلة التي هي علم الحكم لا يقدح[7] في صحة وجوب الاجتهاد في طلب الحكم.

وعلى أن الأمور العقلية عللها موجبة لأحكامها، ولم يمتنع وقوع الخلاف بين المستدلين عليها، ولم يدل وقوع الاختلاف فيها على بطلان النظر والاستدلال.

وأما قولك: إن هناك علة واحدة للحكم، وإن هذا كلام بين المجتهدين، فمن قال منهم: إن الحق في واحد، فلا يجعل كل مجتهد مصيبا، فإنه يقول: إن هناك علة لحكم واحد، ومن جعل الحق في جميع أقاويل المختلفين قال:[8] إن هناك عللا لأحكام مختلفة. وسنبينه إذا انتهينا إلى القول في الاجتهاد.

واحتج بعضهم في إبطال القياس: بأن من قال من القايسين: إن الحق في واحد، وهو أشبه الأصول بتلك الحادثة، فلا يصح له استعمال القياس إلا بعد إحاطة علمه بسائر الأصول، ومعلوم أن أحدا لا يصح له دعوى إحاطة العلم بسائر الأصول، حتى لا يشذ عنه منها شيء، لاسيما إن كان مع ذلك من القائلين لأخبار الآحاد، وموجبي العمل بها، وإذا لم

---

(١) في ح «في».
(٢) في ح «كانت».
(٣) في ح «الاستخراج».
(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.
(٥) في ح «عمّا».
(٦) مابين القوسين ساقط من ح.
(٧) في ح «تقدح».
(٨) في ح «يقال».



يحط علما بالأصول لم يصح له القياس على الأشبه . إذ لا يأمن أن يكون الأشبه هو ما غاب علمه عنه ، وإذا كان ذلك كذلك بطل القياس على أشبه الأصول بالحادثة ، لتعذر وجود علم الأصول عند واحد من القائسين ، وإن كان الجميع موجودا غير خارج عن علماء الأمة .

الجواب : إن هذا القائل لا يخلو من أن يكون من القائلين بالنص الخفي ، أو بالدلائل التي لا تحتمل إلا معنى واحدا ، (أو بوجوب)[1] رد حكم الحادثة إلى أصل (ما كان عليه حكم ما) ،[2] قبل ورود الخبر، إذ كان مبطلو القياس على أحد هذه المذاهب التي اختلفوا في العبارة عنها ، وإن آل قولهم عند التحصيل إلى استعمال القياس ، وإنما يعبرون عنه بغير اسمه .

فنقول : إن هذا الحجاج ـ إن صح ـ أبطل مذهب كل قائل في الحوادث بشيء ، كائنا ما كان ذلك الشيء ، وذلك لأنه لا يصح له دعوى الإحاطة لجميع الأصول حسب ما حكم به على مثبتي القياس ، فلا يأمن ـ إذا كان ذلك حاله ـ أن يستعمل النص الخفي ، وهناك[3] نص[4] جلي . وقد غاب عنه علمه ، أو يستعمل حكم الدليل مع النص الذي قد خفي عليه ، أو يرد حكم الحادثة إلى أصل ما كان عليه حكمها قبل ورود الخبر، وهناك نص قد نقل حكمها[5] عما كان عليه ، فلا يصح له القول بشيء من هذه المذاهب على حسب ما رام به إبطال القياس ، فهو من حيث اعترض بما ذكر على القياس ، مفسد لأصله ، هادم لمقالته ، وكل سؤال رجع[6] إلى[7] سائله من حيث رام به إلزام[8] خصمه ، فهو ساقط من أصله .

---

(١) عبارة ح «أن يوجب» .

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح .

(٣) في ح «وهذا» .

(٤) في ح «كنص» .

(٥) في ح «حكمه» .

(٦) في ح «يرجع» .

(٧) في هـ «على» .

(٨) في ح «التزام» .



ومع هذا فإنا[1] نجيبه - وإن لم يلزمنا ذلك (له) -[2] لحق النظر.

فنقول: إن الذي يجوز له القياس من الفقهاء، منْ قد حفظ أكثر الأصول وعرفها، وعرف طرق المقاييس، ورد الفروع إلى الأصول، فمن كان بهذه المنزلة جازٌ، له القياس - وإن خفي عليه بعض الأصول - ولم يكلف حينئذ حكم ماخفي عليه، وإنما يرد الحادثة إلى أشبه الأصول التي تحضره وتخطر بباله عند اجتماع رأيه، وحضور ذهنه، كما يجوز الاجتهاد في تحري القبلة لمن احتاج إليه، وإن كان غير عالم بجميع الأشياء التي يستدل بها عليها.

ألا ترى أن حال الأعمى والبصير متفاوت في المعرفة بجهة القبلة، ولم يمنع ذلك الأعمى من جواز الاجتهاد في طلبها عند الحاجة إليه. وهو قد خفي عليه كثير من العلامات، التي يعرفها البصير بجهة القبلة.

وكذلك قد يجوز للإنسان الاجتهاد في تدبير الحرب ومكايد العدو،[3] على حسب ما يغلب في ظنه، وإن لم يحط علما بجميع ما يحتاج إليه في ذلك.

وكذلك القياس، قد يجوز لمن عرف أكثر الأصول، وإن خفي عليه بعضها، فيقيس حينئذ على أشبه الأصول بالحادثة في علمه وما يحضره.

وإن احتج بعضهم في إبطال القياس، بأن القائسين فريقان: من يقول الحق في واحد، ومن يقول الحق في جميع أقاويل المختلفين، وعظم من يقول الحق في واحد يعذر المخطيء للحكم، ويوجب له الأجر، فضلا (عن)[4] أن يجعل[5] فعله كسائر الأفعال، المباحة التي لا يستحق عليها الأجر.

فالذي يدل على فساد قول الطائفتين، وعلى أن القياس لا يجوز أن يكون دينا لله تعالى: أنه لو جاز ذلك لأوجب تنافي أحكامه[6] وتضادها، لتحريم بعضهم مايحله الآخر، وتحليل بعضهم مايحرمه غيره، لأن المستفتي إذا سئل هذا قال: أني قلت لامرأتي: أنت عليَّ

---

(١) في ح «فإنما».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في ح زيادة «و».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) في هـ «تجعل».

(٦) في ح «أحكامهم».



حرام، فقال له: حرمت عليك، فإذا سئل الآخر (قال)[1]: هي مباحة لك، على النكاح الأول، وغير جائز أن يبيح الله عز وجل، ما يوجب تضاد أحكامه وتنافيها.

فيقال له: إن أصل ما بني عليه هذا الباب ينبغي أن نضبطه، حتى تزول عنك[2] فيه الشبهة من هذه الجهة، وتكفينا ونفسك فيه المؤنة، وهو أن القائسين إنما يجيزون اجتهاد الرأي على الوصف الذي ذكرت، فيما يجوز فيه النسخ والتبديل، وفيما يجوز ورود التعبد فيه بالحظر تارة، وبالإباحة أخرى، ويجوز فيه المخالفة بين أحكام المتعبدين، كما حظر على الحائض الصلاة، والصوم، وأوجبهما على الطاهر، وجعل فرض المسافر ركعتين، وفرض المقيم أربعا،

وإذا كان مايجوز فيه الاجتهاد من المسائل هو من هذا القبيل، لم يقع في آراء المجتهدين تضاد ولا تناف، لأن كل واحد فإنما تعبد بما يؤديه إليه اجتهاده، فتعبد هذا بالحظر، وهذا بالإباحة، على وجه يجوز ورود النص بمثله، فإن استوت عند المجتهد جهة الحظر، وجهة الإباحة عند من يجيز تساوي الجهتين فيهما كان مخيرا، في أن يلزم نفسه أيهما، فينفذه، ويمضي عليه، وسنوضح القول فيه إن شاء الله تعالى إذا انتهينا إلى الكلام في الاجتهاد.

وأما المستفتي: فإنه إذا أفتاه مفت بالحظر، وآخر بالإباحة، فإن المفتي غير جائز له أن يفتيه بمذهبه على جهة إطلاق القول فيه، غير مضمَّن بشريطة، وهو أن يقول له: إن[3] اخترت فتياي وألزمتها[4] نفسك فهذه المرأة حرام عليك.

وإن اخترت فتيا من يفتيك بالإباحة، فهي مباحة لك، فيكون الذي يلزم المستفتي، أحد شيئين: من حظر، أو إباحة، وهو ما يختاره من قول أحدهما، ويكون الذي تعلق به الحظر والإباحة، (معتبرا في حالين، لأن الحظر والإباحة)[5] في الحقيقة إنما يتناولان فعل المباح له ذلك: من الاستمتاع، والنظر، والوطء، ونحوه.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) في ح «عنه».

(٣) في ح «أنت».

(٤) في هـ «الزمتهما».

(٥) سقطت هذه الزيادة من ح.



والوطء الذي (أبيح)[1] له عند اختياره (لفتيا هذا غير الوطء الذي حظر عليه عند اختياره)[2] لفتيا الآخر.

ومن أهل العلم من يقول: إن الوطء الذي تعلق به التحريم، عند قبوله فتيا هذا، هو الوطء الذي يتعلق به التحليل عند قبوله فتيا الآخر، ولا يمتنعون من إجازة تعلق الحظر والإباحة بفعل واحد على وجهين مختلفين.

ونظيره : أن سجودا واحدا يكون طاعة لله تعالى، إذا أريد الله تعالى به، ومعصية إن أريد به غير الله عز وجل، ومن يخالف في ذلك يقول: إن السجود الذي تعلق به الحظر غير السجود الذي تعلقت به الإباحة.

(وإذا كان هذا هكذا، وكان عند القائلين بذلك، أن الفعل الذي تعلق به الحظر، غير الفعل الذي تعلقت به الإباحة)،[3] وأي الوجهين صح ذلك فإنه غير مؤثر فيما ذكرنا، من تعلق الحظر والإباحة بفعلين، أو تعلقهما بفعل واحد على وجهين مختلفين.

وليس يجوز للمفتي أن يقول للمستفتي: هذه المرأة حرام عليك، فيطلق له القول فيه، من غير تضمين له بالشريطة التي ذكرنا ، لأن هذا يوجب أن يكون المختلفون من الصحابة[4] في مسائل الفتيا قد كان في اعتقادهم : أن مخالفيهم[5] في مثل ذلك مقيمون على فروج محظورة، وغاصبون لأموال محرمة فيما أفتوا به من ذلك، وهذا غير جائز عليهم عندنا، لأنه لو كان الأمر كذلك عندهم، لأنكره بعضهم على بعض، ولخرجوا فيه إلى اللعن والبراءة، كما خرجوا إليه فيما لم يسغ الاجتهاد فيه.

فلما لم ينكر بعضهم على بعض الخلاف في مسائل الفتيا، حسب إنكارهم في غيرها، علمنا أن كل قول ذهب إليه قائل منهم، فيما خالفه فيه غيره، فقد سوغ لغيره ذلك الخلاف، فإنه كان عنده (أنه)[6] غير محظور عليه القول بما أداه إليه اجتهاده، فثبت أن فتيا

---

(١) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٣) مابين القوسين ساقط من ح.

(٤) في ح «أصحابه».

(٥) في ح «مخالفتهم».

(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.



المفتي للمستفتي في مسائل الاجتهاد، ينبغي أن تكون مقيدة بالشريطة التي وصفنا، فلا يؤدي إلى التضاد والتنافي، إذا كان جائزا ورود النص بمثله، بأن يقول: إن اخترت قول فلان فهذا محظور عليك، وإن اخترت قول فلان فهو مباح لك، كما قال: إن سافرت ففرضك ركعتان، والإفطار مباح لك في رمضان، وإن أقمت ففرضك أربع، ومحظور عليك الإفطار، وكما يقول للمكفر عن يمينه: إن كفَّرت بالطعام فهو فرضك دون غيره، وإن كفَّرت بالعتق فهو فرضك دون غيره، والكسوة.

فإن احتج بعضهم في إبطال القياس بأنه معلوم فيما بيننا: أن رجلا لو قال لرجل: اعتق عبدي فلانا لأنه أسود: أنه غير جائز، للمأمور عتق سائر عبيده السودان، لأجل هذا الاعتلال، وخطاب الله تعالى لنا محمول على المعقول من خطابنا في تعارفنا، لقوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾[1] وإذا ثبت هذا، وجب أن يكون الله تعالى، لو نص على العلة، بأن يقول حرمت عليكم التفاضل في البر، لأنه مكيل، أن لا يجوز لنا تحريم التفاضل في الأرز، لأجل وجود الكيل فيه.

الجواب: إن هذا غلط من قائله من وجهين:

أحدهما: أن القائل لم يأمرنا باعتبار أوامره ورد مالم ينص (لنا)[2] عليه إلى نظيره من النصوص، وإذا كان كذلك، لم يجز لنا أن نتعدى في أمره موضع النص.

الثاني: أن القائل منا ذلك يجوز عليه العبث، ووضع الكلام في غير موضعه. فإذا قال: اعتق عبدي (فلانا)[3] لأنه أسود، لم يثبت عندنا صحة اعتلاله، وأنه سبب موجب لعتقه. فلم يجب اعتباره، لأن العلة التي يقاس بها سبيلها أن يكون علة صحيحة، تكون علما للحكم، وأما ما نص الله تعالى عليه من العلل، أو أقام عليه الدلائل، فإنها علل صحيحة، وقد أمرنا مع ذلك باعتبارها، ورد النظائر إليها، بما أقمنا من الدلالة على وجوب القول بالقياس، فلزم إجراء اعتلاله في معلولاته.[4]

ومن جهة أخرى: إنا نعلم أنه تعالى لا يجوز عليه فعل العبث،[5] ولا وضع الكلام

---

(١) سورة إبراهيم: آية ٤

(٢) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٣) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٤) في ح زيادة «على».

(٥) في ح «العبد».



في غير موضعه، وأن أفعاله تجري إلى غرض محمود، فوجب أن يكون تعليله للنص موجبا للحكم في نظائره، مالم ينص عليه، وإلا بطلت فائدة التعليل، وصار وجوده كعدمه.

وسأل داود القائسين سؤالا دل على جهله بمعنى القياس، فقال: خبروني (عن القيـاس)،[1] أصـل أم فرع؟ فإن كان أصـلا فلا ينبغي أن يقع فيه خلاف، وإن كان فرعا ففرع على أي أصل؟

قال أبوبكر: والقياس إنما هو فعل القائسين،[2] ولا يجوز أن يقال لفعل[3] القائس:[4] إنه أصل أو فرع، كما لا يقال لقيامه، وقعوده، وسكوته، وحركته: إنه أصل أو فرع.

والدليل على أن القياس فعل القائس: أنك تقول: قاس فلان قياسا، فتجعله فعلا له. كما تقول: قعد قعودا، وقام قياما.

وإنما وجه تصحيح السؤال، أن يقول: خبرني عن وجوب القول بالقياس، أو الحكم بجواز القياس، هل هو أصل أم فرع؟

فيكون الجواب عنه: إن القياس أصل لما بني عليه، وفرع على ما بني عليه، فأصله[5] الذي بني عليه: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، على حسب ماتقدم من بيانه، وفرعه الذي بني عليه سائر مسائل[6] الحوادث القياسية، التي لا توقيف فيها ولا إجماع.

ويقـال له: خبرنـا عن وجـوب القـول بالـدليل الذي زعمت أنه لا يحتمل إلا معنى واحدا، أصل هو أم فرع؟ ويسحب عليه السؤال. الذي سأل في القياس. فيما[7] أجاب به فهو جواب القائسين في القول بالقياس.

---

(١) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٢) في ح «القائسين».

(٣) في هـ «الفعل».

(٤) في ح «القائسين».

(٥) في ح «فاصلنا».

(٦) في ح « المسائل».

(٧) في ح «فبما».

الباب الثالث والثمانون
في
ذكر وجوه القياس

باب
في ذكر وجوه القياس

قال أبوبكر ـ رحمه الله ـ: لا يكون القياس إلا برد فرع إلى أصل، بمعنى يجمعهما، ويوجب التسوية بين حكمهما وهو على ضربين:

أحدهما: القياس على علة منصوص عليها، كقوله تعالى: ﴿كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[1]، وكقوله ﷺ: «إنها دم عرق» ونحو ذلك.

والآخر: القياس بعلة مستنبطة، مدلول عليها، كعلة الربا، ونحوها، وسنبين فيما بعد كيفية الاستدلال عليه إن شاء الله تعالى.

ومن الناس من يجعل كل معنى جمع[2] حكم المنصوص عليه، وغير المنصوص عليه قياسا، سواء كان الجميع[3] بنظر أو استدلال، أو كان معقولا من فحوى النص.

فيجعل منع ضرب الأبوين وشتمهما قياسا على قوله: ﴿فلا[4] تقل لهما أف﴾[5] ويجعل منع جواز العَمْيا في الأضحية قياساً على العوراء[6] المنصوص عليها.

ويجعل حكم الزيت حكم السمن في موت الفأرة فيه، قياسا على ما ورد من الأثر في السمن.

ويجعل رجم غير ماعز قياسا على ماعز، ونحو[7] ذلك، مما عقل بورود اللفظ حكمه، وإن لم يكن مذكورا في النص بعينه، بعد أن يكون الحكم فيه وحب فيه للمعنى

---

(١) سورة الحشر آية ٧

(٢) في ح «جميع».

(٣) في ح «الجميع».

(٤) في النسختين «ولا» وهو خطأ.

(٥) سورة الإسراء: آية ٢٣

(٦) في ح «العور».

(٧) في ح «وغير».

الموجود في النص (الموجب للحكم)[1] فيه، ويسمى هذا القياس الجلي، ويسمى مايوصل (فيه)[2] إلى المعنى الموجب للحكم بالنظر والاستدلال، القياس الخفي.

قال أبوبكر: وهذا الذي سموه القياس الجلي عندنا ليس بقياس.

وذلك لأن القياس يفتقر في إثبات الحكم به إلى ضرب من النظر، والاعتبار، والتأمل بحال الفرع والأصل، والجمع بين حكميهما، بعد الاستدلال على المعنى الموجب للجمع.

وليس هذه القضية موجودة فيما سموه قياسا جليا، لأن المعنى فيه معقول مع ورود النص في أغياره، مما لم يتناوله النص قبل النظر والاستدلال، وقد يعقل[3] ذلك العامي الغفل الذي لا يدري ما القياس، وعسى لم يخطر بباله.

ويبين ذلك أن الناس مختلفون في جواز القياس، ومتفقون على هذا، وغير جائز أن يكون المختلف فيه هو المتفق عليه، فثبت أن ما كان معقولا من فحوى النص، فليس الحكم به من طريق القياس.

ويصح عندنا[4] الاستدلال بما ذكرت على إثبات القياس من جهة تعلق[5] الحكم فيهما بالمعنى، وإن كان أحدهما قياسا، والآخر ليس بقياس.

ومن نظائر ذلك: مما ليس بقياس عندنا، وكثير من نفاة القياس يقولون به مع نفيهم القياس، أن يتساوى حكم الشيئين في الأصل، ثم يرد أثر بحكم في بعض ما ثبت فيه المساواة في الأصل بينه وبين غيره، فيفيدنا ما (قد)[6] عقلنا من المساواة بينهما بدءا، أن ما لم يرد فيه الأثر مساوٍ لما ورد فيه، فيما كانت عليه حالهما من وجوب المساواة بين[7] حكمهما.

وذلك نحو الجمع بين الجماع والأكل ناسيا في عدم وقوع الإفطار بهما، وذلك لأنه قد ثبت في الأصل: أن الصوم هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع، ونحو هذا[8] من

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في ح «يفعل».

(٤) في ح «عند».

(٥) في ح «تعليق».

(٦) لم ترد هه الزيادة في هـ.

(٧) في «من».



الصوم الشرعي، فلما ورد الخبر في أن الأكل ناسيا لا يفسد[1] الصوم، فقد أفاد أن الجماع ناسيا لا يفسده، لا من جهة القياس، لكن من جهة تساويهما في الأصل، في كونهما شرطا في صحة الصوم الشرعي، فمن حيث ثبت أن ترك الأكل في حال النسيان ليس من شرطه، أفاد في الجماع مثله، وهو كما قلنا: في أن الزيت، والسمن، والشيرج[2] متساوية في الأصل، في باب جواز أكلها إذا كانت طاهرة، ومتساوية في امتناع جواز أكلها في حال النجاسة، فكان الأثر الوارد في موت الفأرة في السمن، قد أفاد في الزيت مثله، وكذلك الفأرة الميتة، والعصفور الميت، لما تساويا في الأصل من جهة النجاسة، ثم ورد الأثر في الفأرة الميتة في السمن، أفاد العصفور الميت مثله.

وكذلك قوله ﷺ: (لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من جنابة)[3] [4] قد أفاد النهي عن التغوط في الماء الدائم.

وأفاد نهي غير البائل عن الاغتسال فيه، من طريق علمنا تساوي أحكام النجاسات عند حصولها في الماء، لتساوى أحكام المكلفين في لزوم اجتنابها، وليس ذلك عندنا بقياس.

لكن من جهة أنه قد ثبت تساويهما من جهة النجاسة والطهارة، قبل ورود هذا الخبر، فلما ورد الخبر لم تنزل المساواة القائمة في عقولنا قبل وروده، وعلى هذا وجوب كفارة جزاء الصيد على قاتل الخطأ، لأنه قد ثبت قبل ذلك وجوب مساواة جنايات الإحرام[6] في الخطأ والعمد.

فلما ورد النص بوجوب الجزاء على العامد، أفاد علمنا قبل ذلك بمساواة المخطيء له أن حكمه حكمه.

---

(٨) في ح «هو».

(١) في ح «يفطر».

(٢) في ح «الشيرق» والشيرج: معرب من شيره، وهو دهن السمسم، وربما قيل للدهن الأبيض وللعصير قبل أن يتغير شيرج تشبيها به لصفائه.

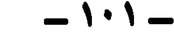
انظر: المصباح المنير مادة: شرج.

(٣) الحديث متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ٦٩ ومسلم ١/ ٢٣٥ والنسائي ١/ ٤٩ وأبوداود ١/ ٥٦ ولفظ أبي داود مطابق لما أورده الجصاص. وانظر جامع الأصول ٧/ ٦٦.

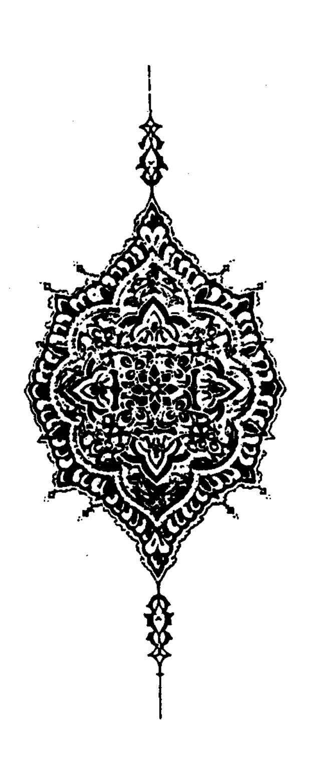
(٤) في ح زيادة «ثم».

(٥) في هـ «ليتساوى».

(٦) في ح «الاحرار».



وكـذلـك القيء والـرعاف وسائر الأحداث لما كانت متساوية في منع الصلاة، ثم ورد الأثـر في جواز الطهـارة والبنـاء معهـما على الصلاة، إذا وقعا فيها، عقلنا بذلك حكم سائر الأحـداث التي تسبق المصلى من غير فعله، وانفصـل حكم ما يقـع من الآدمي من الشجة ونحـوهـا عن هذا الحكم، لاختـلاف أحكام فعل الآدمي، وفعل الله تعالى، فيما يتعلق به من إسقـاط فرض، أوغيره، وهـذا باب لطيف ينبغي أن يراعى في نظـائـر ما ذكـرنـا، لئلا يلتبس طريقـة القيـاس بطـريقتـه، وهـذا نظـير ما ذكـرنا من[1] المعاني المعقولة من الأعيان المحكـوم فيهـا، ومساواة أغيارها لها،[2] وإن لم يكن منصوصا عليها، مما ظنه بعضهم قياسا على حسب ما تقدم القول فيه آنفا.



(١) في ح « في ».

(٢) في ح « اعتبارها ».

الباب الرابع والثمانون
في
ذكر ما يمتنع فيه القياس
وفيه فصل : فيما خص بالأثر من جملة قياس الأصول لا يقاس عليه

باب
ذكر ما يمتنع فيه القياس

قال أبو بكر: لا يجوز استعمال (القياس)[١] في دفع النص سواء كان النص (ثابتا)[٢] بالكتاب والسنة المستفيضة، أو بأخبار الآحاد، لا يجوز القياس في رفعه، ولا يجوز القياس في مخالفة الإجماع، ولا مدخل للقياس في إثبات المقادير، التي هي حقوق الله تعالى، من نحو ما ذكرنا من مدة الحيض، ومدة النفاس، (ومدة السفر)،[٣] والإقامة، وقد بينا ذلك.

ولا مدخل للقياس فيما طريقه الاجتهاد على جهة رد (الفرع إلى الأصل)[٤] نحو تقديم المستهلكات، ومقدار المتعة، وتحري الكعبة، ونحوها.

ولا يسوغ القياس في إثبات الحدود، ولا الكفارات، ولا يجوز قياس المنصوصات بعضها على بعض، ولا يجوز النسخ بالقياس، ولا يجوز القياس في تخصيص العموم الذي لم يثبت خصوصه من الكتاب والسنة الثابتة من جهة الاستفاضة، ولا مدخل للقياس في إثبات الأسماء، ولا يجوز القياس على الأثر المخصوص من جملة موجب القياس، إلا على شرائط نذكرها، إن شاء الله تعالى.[٥]

فأما امتناع جواز القياس في[٦] دفع النص والإجماع: فلا خلاف فيه، ولأن النص

---

(١) سقط هذه الزيادة من ح.

(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) عبارة هـ «فرع إلى أصل».

(٥) ما ذكره الجصاص هنا مما لا يجوز فيه القياس محل خلاف في جملته، راجع تفصيله في التبصرة ٤٤٠، و٤٤٢ و٤٤٧ وشفاء الغليل ٦٠٠ والمستصفى ٢/ ٣٣١ والأحكام ١/ ٥٣ و٣/ ٢٧٨ وجمع الجوامع ٢/ ٢٢٣ وأصول السرخسي ٢/ ١٥٦ والإبهاج ٣/ ٢٤ وتنقيح الفصول ٤١٢

(٦) في ح «من».



والإجماع[1]، يوقعان العلم بموجبهما، والقياس لا يوقع العلم[2] بالمطلوب، فلم يجز الاعتراض به عليهما.

وأما المقادير التي هي حقوق الله[3] تعالى (فقد)[4] قدمنا القول فيها فيما سلف.

وأما الحدود والكفارات: فإن من الكفارات ما هي عقوبة، نحو كفارة الإفطار في رمضان، والدليل على أنها عقوبة أنها لا تستحق إلا مع المأثم، وتسقطها الشبهة، فكانت كالحدود من هذا الوجه.

ومنها ما ليس بعقوبة، ككفارة قتل الخطأ، وفدية الأذى، وكفارة اليمين، ونحوها، ولا مدخل للقياس (في شيء)[5] منها.

أما ما كان عقوبة، فلأنها بمنزله الحدود، ولا يجوز إثبات الحدود قياسا، لما نبينه.

وأما ما ليست بعقوبة: فلأنها مقدرة، فهي[6] من قبيل المقادير التي ذكرنا أنها لا تثبت قياسا. وأما ما كان عقوبة من الكفارات والحدود فإنما امتنع إثباتها قياسا من وجهين: أحدهما: أنها مقدرة ولا سبيل إلى إثبات هذا بضرب من المقادير بالقياس على ما تقدم من بيانه.

والوجه الآخر: أن مقادير عقاب الإجرام، لا يعلم إلا من طريق التوقيف، وذلك أن[7] العقوبات إنما تستحق على الإجرام بحسب[8] ما يحصل بها من كفران النعمة.

ومعلوم أن مقادير نعم الله تعالى على عبده لا يحصيها[9] أحد غيره، فلا سبيل إذن إلى علم مقدار ما يستحق من العقاب بالإجرام إلا من طريق التوقيف، فلذلك لم يجز إثباتها قياسا.

---

(١) في ح «الأخبار».

(٢) في ح زيادة «بموجبه».

(٣) في ح «لله».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) في هـ «وهي».

(٧) في هـ «لأن».

(٨) في ح «فحسب».

(٩) في ح «تحصيها».



فإن قال قائل : قد أثبتم الحدود بالاستحسان فضلا عن القياس ، لأنكم قلتم في أربعة شهدوا على رجل بالزنا (في بيت، فشهد اثنان انه زنا بها في هذه الناحية منه ، وشهد آخران منهم أنه زنى بها في هذه الناحية منه)[1] أن القياس أن لا يحد، ويحد استحسانا ، وكتبكم مملوءة من المسائل القياسية في الحدود، وهذا بخلاف ما أَصَّلْتَ من[2] نفي القياس في إثبات الحدود.

قيل له : أما قولك : إنا أثبتنا الحدود بالاستحسان ، فليس كما ظننت، والأصل الذي عقدناه في نفي إثبات الحدود بالقياس صحيح ، لا يعترض عليه ما ذكرت في ذلك، لأنا إنما أردنا بقولنا: لا تثبت الحدود قياسا، (أنا)[3] لا نبتدىء إيجاب حد بقياس في غير ما ورد فيه التوقيف ، فلا نوجب حد الزنا في غير الزنا قياسا ، كما أثبتنا تحريم التفاضل في غير البر قياسا عليه ، ولا نثبت حد السرقة في غير السرقة ، من نحو (المختلس والمنتهب والخائن والغاصب قياسا على السارق، ولا نثبت حد القذف)[4] من نحو التعريض قياسا ، ولا نثبت كفارة رمضان في غير الإفطار في رمضان قياسا على الإفطار في رمضان ، وإن (كان)[5] بعض الفقهاء قد أوجبها في الإفطار في قضاء رمضان ، قياسا على رمضان ، وبعضهم أوجب حد القذف في التعريض.[6]

وأما[7] الاستدلال من جهة القياس على مواضع الحدود، فهو جائز عندنا ، بعد أن لا يكون فيه إيجاب حد في غير ما ورد فيه التوقيف.

وكذلك يجوز الاستدلال على مواضع الكفارات بالقياس.

ألا ترى أن الله تعالى وإن أوجب حد الزنا على الزاني، فإن من الزناة من لا يجب عليه الحد، فنحن متى استعملنا القياس في إيجاب حد الزنا، فإنما نستدل بالقياس على أنه ممن دخل في الآية وأريد بها، وأنه ليس من الزناة المخصوصين من الآية.

---

(١) عبارة ح « في ذلك الناحية وشهد اثنان أنه زنى بها في ذلك الناحية».

(٢) في ح « في ».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) وهو مذهب المالكية ورواية عن أحمد.

انظر شرح منح الجليل ٤/٥٠٨ والمغني ٨/ ٢٢٢

(٧) في هـ « فأما ».





وكذلك سائر الحدود متى استعملنا القياس[1] في إثباتها، فإنما يقع القول فيها على هذا الحد، فيكون الحد حينئذ موجبا بالآية، ونستدل بالقياس على أنه ليس هو من القبيل الذي (لم)[2] يروبها.

فإن قال قائل: قد أوجبتم الكفارة على الآكل في رمضان قياسا على المجامع. والأثر إنما ورد في المجامع.

قيل له: ليس (هذا)[3] كما ظننت، لأنه قد ورد في إيجاب الكفارة لفظ يقتضي ظاهره وجوبها على كل مفطر، وهو ما روي (أن رجلا قال: يارسول الله، أفطرت في رمضان، فأمره بالكفارة)[4] ولم يسأله عن جهة الإفطار، وظاهره يقتضي وجوبها على كل مفطر.

وأيضا: فلو لم يرد فيه غير ما روي في المجامع، لما كان إيجابنا الكفارة على الأكل (من)[5] جهة القياس، وذلك لأن الفقهاء متفقون على أن وجوب هذه الكفارة غير مقصور على الجماع، لأن مالك بن أنس يوجبها على كل مفطر غير معذور، والشافعي يوجبها بالإيلاج في أحد السبيلين، وفي البهيمة أيضا. والخبر لم يرد إلا في جماع المرأة في الفرج، ونوجبها نحن على كل من كان مأثمه بالإفطار فيه مثل مأثم المجامع.

فلما اتفق الجميع على أن هناك معنى غير ما ورد الأثر به، تعلق وجوب الكفارة، واحتجنا إلى طلب المعنى عند وقوع الخلاف، ثم استدللنا على أن ذلك المعنى هو إفساد صوم رمضان بضرب من المآثم، وهو أن يكون مأثمه مثل مأثم المجامع، وكانت هذه الكفارة مستحقة عليه على جهة العقوبة، لما اجترمه من المآثم، ثم وجدنا مأثم الآكل مثل مأثم المجامع، وأكثر الدلائل قد دلت عليه، أوجبنا عليه[6] فيه[7] الكفارة، وهذا استدلال على

---

(١) في ح زيادة «في ذلك».

(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) الحديث أخرجه مسلم. انظر مسلم بشرح النووي ٦/ ٤٢٢ والموطأ ١/ ٢٩٦ وانظر جامع الأصول ٦/ ٤٢٣

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٧) في ح «فقد».



أن المعنى الـذي به تعلق وجـوب الكفـارة، هوحصـول الإفطـار بضـرب من المأثم. فأثبتنا المعنى بالاتفاق، ثم استدللنا عليه بما وصفنا، وليس ذلك قياسا في إثبات الكفارة[٣] ولا غيرها.

وأما امتناع جواز قياس المنصوص على المنصوص. فقد بيناه فيما سلف من هذا الباب،[٤] وحكينا ما قال محمد في «السِّيَرْ» في هذا الباب. فكرهت إعادته.

وقد بينا أيضا فيما تقدم. إمتناع جواز النسخ بالقياس. وامتناع جواز تخصيص عموم الكتاب والسنة الثابتة، الذي لم (يثبت خصوصه).[١]

وامتناع إثبات الأسماء قياسا:[٢] (فإن)[٣] الأصل أن الاسماء على ثلاثة أنحاء مختلفة.

فمنهـا: أسـماء الاجناس كقولك حيوان، وجن، وإنس، ورجل، وفرس، وخمر، وما جرى مجرى ذلك. هذا الضرب من الأسماء مأخوذ من اللغة.

ومنهـا: أسـماء الأشخـاص وهـو[٤] مايسمى به الشخص الـواحد، للتمييز بينه وبين غيره، ولا يفيـد[٥] فيـه معنى، وإنـما هولقب لُقِّبَ به، لتعـريفه وتمييزه من غيره، كقولك: زيد، وعمرو، وخالد. ولا يتعلق ذلك باللغة، ولا بموضوعات أهلها واصطلاحهم.
لأن لكل أحد أن يسمي نفسه ما شاء، غير محظور بذلك عليه.

ومنها: أسماء هي أوصاف للمسمى بها، وهي مشتقة من أفعال الموصوفين (بها)،[٨] أو أحوال يكونون عليها، أو صفات يكونون بها. كقولك: قائم، وقاعد، ومؤمن، وكافر، وأحمر، وأسود، وحي، وقادر، ونحو ذلك.

---

(١) في هـ «كفارة».

(٢) في هـ «الكتاب».

(٣) عبارة ح «تثبت مخصوصة».

(٤) في ح «مخصوصة».

(٥) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٦) في ح «فهو».

(٧) في هـ «يعتد».

(٨) لم ترد هذه الزيادة في ح.

فهذا الضرب من الأسماء يفيد أوصافا في المسمى (بها)،[1] أو[2] أسماء أخر، وهي أسماء الشرع، وهي مقصورة على ما يرد به التوقيف. نحو الكافر، والمؤمن، والمنافق. ونحو: الصلاة، والزكاة، والصوم، والربا، ونحوها. هذه أسماء شرعية، قد وضعت في الشرع لمعان لم تكن موضوعة لها في اللغة.

فما كان من أسماء اللغة، فإنه لا يكون اسما إلا بمواصفات أهلها، واصطلاحهم عليها، حتى يكون كل من كان من أهل اللغة إذا سمعها عرف المراد بها، وبموضوعها. ومتى لم يكن كذلك، لم يكن اسما لأجل اللغة.

وكذلك الأسماء التي هي مشتقة من صفات المسمى بها في أصل اللغة. سبيلها الاصطلاح، ومواضعة أهل اللغة على معانيها في الأصل.

ومن حكمها أن لا يشكل[3] معانيها عند سماعها على من[4] كان من أهل تلك اللغة.

وأما أسماء الأشخاص - وهي الألقاب التي لا يتعلق وصفها باللغة، ولكل أحد أن يسمي نفسه بما شاء منها - فليس[5] طريقها اللغة، ولا مدخل لها فيما قصدناه، ولا يعتبر فيها الاتباع والسماع، أو غير محظور على كل أحد أن يتسمى بما شاء منها.

وأما أسماء الشرع فسبيلها التوقيف. وهي تجري في بابها مجرى أسماء الأجناس، في باب أن علماء[6] أهل الشريعة سبيلهم أن يعرفوها كما عرف أهل اللغة الأسماء اللغوية.

وإذا تقرر[7] حكم الأسماء على الوجوه التي ذكرنا، وكان معلوما مع ذلك أن رجلا لو سمى الماء خبزا، أو سمى الذهب نحاسا، أو سمى الفرس بعيرا، أن ذلك لا يصير اسما له، (لا)[8] في لغة، ولا في شرع،[9]

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) في ح «و».

(٣) في ح «يستشكل».

(٤) في ح «ما».

(٥) في ح «وليس».

(٦) في ح «علمها».

(٧) في ح «تعذر».

(٨) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٩) في هـ زيادة «فما شرع».

قلنا[1]: لا يخلو المثبت للأسماء قياسا: من أن يثبتها على أنها تصير اسما لمسمياتها في اللغة، أو[2] الشرع.

فإن كان ما أثبته من ذلك قياسا إنما يصير اسما لغويا، فهذا خلف من القول، لأن اسماء اللغة إنما تثبت[3] وتصير من اللغة باصطلاح أهلها، ومواصفاتهم عليها، حتى يشترك في معرفتها سائر أهلها.

ومعلوم أن ماثبت من جهة القياس لا يعرفه اسما للمسمى به إلا القائس الذي أداه قياسه بزعمه إلى إثباته، فبطل من هذا الوجه أن يكون الاسم المثبت من طريق القياس اسما لغويا، وإن كان ما يثبته بالقياس يصير اسما شرعيا، وإن سبيل أسماء الشرع أن يشترك في معرفته علماء الشرع، كما يشترك أهل اللغة في المعرفة باسماء اللغة.

ألا ترى أنهم قد علموا الصلاة والزكاة والإيمان والكفر ونحوه من أسماء الشرع.

وغير جائز ان يختص به القائس[4] دون غيره، فلما كان ما يثبته القائس من هذه الأسماء خارجا عن هذا الحد علمنا أنه لا يصح إثباته اسما شرعيا من طريق القياس، لأنه حينئذ إنما يصير اسما له عند هذا القائس دون من لم يقس، وما اختص به بعض الناس في إثباته دون بعض، لا يكون اسما للشيء[5] المسمى به، مع كونهم جميعا من أهل المعرفة بأمور الشرع وأصوله، وإثبات الأسماء من أصوله، فسبيله أن يكون ظاهرا مشهورا متعالما مدركا من طريق التوقيف، الذي يشترك (الجميع فيه)،[6] دون القياس الذي يختص به بعضهم دون بعض، كما كانت أسماء اللغة الموضوعة للأجناس، والمشتقة من أوصاف المسمين مشهورة معروفة عند أهلها، قد عرفوها من جهة السماع والتلقي، دون ما يختص به بعضهم دون بعض.

فإن قال قائل: إذا جاز أن تكون الأحكام على ضربين: ضرب مدرك من طريق النص، وضرب من طريق الدليل. فهلا جوزت مثله في الأسماء؟

---

(١) في ح «فيما».

(٢) في ح «و».

(٣) في ح «ثبتت».

(٤) في ح «القياس».

(٥) في ح «للقسم».

(٦) عبارة هـ «فيه الجميع».

قيل له: الفصل بينهما: أن الأحكام قد يجوز أن تختلف فيها أحكام المكلفين، فيكون بعضهم متعبدا بحظر شيء، وآخر متعبدا في تلك الحال بإباحته.

وجائز أن يكون المكلف متعبدا في حال بالحظر، وفي حال أخرى بالإباحة، فلما اختلفت أحكام المكلفين في العبادات جاز أن يكون بعضها منصوصا عليه، يشترك الجميع في حكمه، وبعضها مدلولا عليه، مستدركا من طريق القياس.

فمن أداه قياسه إلى الحظر كان متعبدا به دون غيره ممن أداه قياسه إلى الإباحة.

وليس في الأصول تكليف بعض الناس تسمية شيء باسم، وتكليف[1] آخرين أن يسموا ذلك الشيء بعينه بغير ذلك الاسم، وأن لا تسميه بالاسم الذي كلف الآخر تسميته به، ولا وجوب تسميته في حال، وحظرها في أخرى، مع تساوي أحوال المسميات.

ألا ترى أن اسم: الصلاة، والصوم، والإيمان، والكفر، قد تساوى الناس كلهم في تسميتها على حسب ما ورد الشرع بها، ولم يكلف بعض الناس أن يسميها صلاة، وبعضهم أن لا يسميها صلاة، مع استواء الحكم فيها في الحالين، وكذلك لم يكلف أحد أن يسميها اليوم صلاة، ولا يسميها بها غدا. وكذلك سائر أسماء الشرع.

فلما كان ذلك كذلك علمنا أنها جارية مجرى أسماء اللغة. فلو أن إنسانا سمى الماء خمرا، وسمى الفرس رجلا، لما صار ذلك اسما لها في اللغة، سواء (قاله قياسا)[2] أو وضعا،[3] من غير قياس على أصل.

كذلك أسماء الشرع بهذه المثابة، لا يصير بما يثبته فيها قياسا اسما له، إذ كان إنما يختص به القائس،[4] ولا يصير به متعالما مشهورا عند أهل الشريعة، لا فرق بين أن يسميه بذلك قياسا، أو وضعا[5] من غير قياس، في باب أنه يصير اسما له في الحالين.

---

(١) في ح زيادة «بعض».

(٢) عبارة هـ «قال ذلك قياسا».

(٣) في ح «وصفا».

(٤) في ح «القياس».

(٥) في ح «وصفا».



فإن[1] قيل: أسماء الألقاب ليست مستحقة لمسمياتها في اللغة، ولم يمنعها ذلك من أن تكون اسما صحيحا، فما أنكرت من مثله في إثبات أسماء الشرع قياسا؟

قيل له: إن أسماء الألقاب التي هي موضوعة لأشخاص بأعيانها ليس طريق إثباتها القياس، بل لكل أحد أن يبتديء وضعها، فيسمى نفسه وفرسه وغلامه بما شاء منها، من غير قياس، فهل تجيز مثله في أسماء الشرع وأسماء اللغة، (فتثبتها وضعا)[2] من غير قياس، ثم تصير اسما للمسمى به؟

فإن قال: نعم.

قيل له: فما حاجتك إلى استعمال القياس في إثباتها، وقد استغنيت عنه، أوجائز لك أن تبتدئها وضعا من غير قياس، وعلى أن هذا ضرب من الهذيان، لأن مايبتدئه الإنسان من الأسماء (لأجناس، أو شرع)[3] لا يصير اسما للمسمى به لا لغة ولا شرعا.

فإن قيل: قد أثبتم أسماء الأوصاف المشتقة من صفات المسمين بها قياسا.

قيل له: ليس كذلك، لأن في اللغة ذلك، لأنهم يقولون: قام فهو قائم. وقعد فهو قاعد، فهذا سماع ليس بقياس.

فإن قيل: لما وجدنا العصير[4] لا يسمى خمرا، [5]قبل حدوث الشدة فيه، ثم وجدناه يسمى خمرا، عند وجودها، ثم وجدناها يزول[6]عنها اسم الخمر عند زوال الشدة، وحدوث الحموضة. وجب اعتبار الاسم بحدوث الشدة وزواله بزوالها. يسمى كل ما حدث فيه هذا الضرب من الشدة خمرا، فيوجب هذا أن يسمى كل مسكر خمرا. ثم يعم الجميع تحريم الخمر.

قيل له: قد بينا فساد هذا الاعتبار، وأنا لو اعتبرناه لما صار ذلك اسما لغير الخمر،

---

(١) في ح «وإن».

(٢) عبارة ح «فيثبتها وصفا».

(٣) عبارة ح «الأجناس أو الشرع».

(٥) في ح «الصغير».

(٦) في ح «خبزا».

(٧) في ح «تزول».



إذ[1] كان سبيل أسماء الأجناس في اللغة والشرع، أن يشترك[2] أهلها في معرفتها،[3] إذ غير جائز أن يكون اسما لبعضهم دون بعض، لأن الاسم: هو السمة والعلامة التي تتميز بها المسميات بعضها من بعض عند السامعين لها، من اللغة أو الشرع، فلما لم يحصل ما ذكرته سمة لما سميته به عند أهل اللغة ولا الشرع، ولم يتميز عندهم المسمى به مما سواه. لم يثبت اسما.

وعلى آن هذا الاعتبار منتقض على قائله. لأنه يلزمه أن يقول: لما كان البرُّ محرما فيه التفاضل حين كان مأكولا، فيسمى كل مأكول برا، فيكون الأرز محرما بقوله ﷺ «البر بالبر مثلا بمثل» وكذلك سائر المأكولات، ومن بلغ هذا الحد صار في حيِّز المجانين وخرج من حدود العقلاء.

وأيضا: فإن القياس إنما هو لإثبات الأحكام و(ما)[4] ليس بحكم لا يصح إثباته بالقياس، وليست التسمية حكما قد تعبدنا به[5] إذ ليس في الأصول[6] تعبد من الله تعالى بالتسمية (فحسب)،[4] دون حكم ما يتعلق بالمسمى به، فتكون التسمية لأجل المعنى لا لنفسها، كنحو المؤمن، والكافر، والمنافق، وسائر الأسماء المفيدة للمدح أو الذم. لما كان ذلك كذلك، لم يجز إثبات الأسماء قياسا، لما فيه من إثبات حكم في الأسماء لم يرد به الشرع.

وأيضا فإن قياس الأسماء لا يخلو من أن يكون لإثبات الأحكام أو لغيره.

فإن كان للأحكام، فقد أقام الله عز وجل لنا الدلائل على أحكامه، وعلقها باسماء ثابتة في اللغة والشرع، بتوقيف منه أو دلالة، ولا حاجة بنا إلى إثبات الأسماء قياسا، لأجل إثبات الأحكام.

وإن كان قياس الأسماء لغير الأحكام فهذا مالا فائدة فيه، لأنك إنما تثبته اسما للقائس دون غيره، فهو كمن ابتدأ وضع اسم بنفسه فسمى به شيئا، نحو أن يسمي الرجل

---

(١) في ح «إذا».

(٢) في ح «تشترك».

(٣) في ح «معرفتها».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في النسختين، ولعل ما أثبتناه ساقطا منها.

(٥) في ح «بها».

(٦) في ح «شيء».

(٧) لم ترد هذه الزيادة في ح.



فرسا، فهذا مالا معنى له، إذ لا فرق بينه وبين من ابتدأ وضع اسم لشيء لا يعرفه غيره، وهذا لا فائدة فيه.

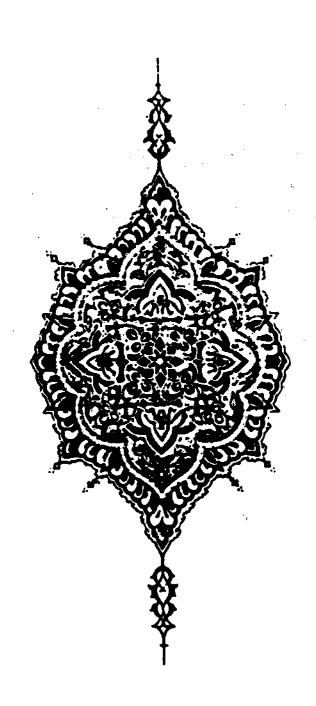
وقد كان قوم ههنا ببغداد في حدود المجانين عند العقلاء، وهم عند أنفسهم عقلاء، ممن يتعاطى شيئا من النحو، يدَّعون جواز قياس الأسماء، فينظرون إلى أصل الاسم في اللغة، وإلى اشتقاقه، فيقيسون عليه مافي معناه مما لا يعرفه العرب.

ولقد بلغني: أنه قيل لبعضهم: ما اشتقاق الجرجير، وما أصله؟

قال: إنما سمى جرجيرا لأنه يتجرجر إذا خرج من الأرض، يعني يتحرك.

قيل له: فينبغي أن تكون لحيتك جرجيرا، لأنها تتحرك.

وقال بعضهم: إن القارورة إنما سميت بهذا الاسم لأنها يستقر فيها ما يجعل فيها، ثم قاس على هذا كل ما كان في معناه، فسمى جوف الإنسان قارورة، وسمى البحر قارورة، وكان الناس ينسبون قائل هذا القول إلى الهوس والجنون، ويحكون عنه وعن أمثاله هذه الحكايات على جهة الهزء والسخرية وتعجب الناس من بلههم.



فصـــــل

قال أبـوبكـر: وكـان أبوالحسن يحكى: أن من مذهب أصحابنا أن ماخُصَّ بالأثر من جملة قياس الأصول لا يقاس عليه، وأن القياس الأصلي الذي ورد الأمر بتخصصه أولى، (إلا أن)[1] يكون الأثر معللا، فيقاس عليه بتلك العلة، أويتفق الفقهاء على جواز القياس عليه، فيقاس عليه نظائره، وإن خالف قياس الأصول، وذلك نحو قولهم في إيجاب الوضوء بالقهقهة في الصلاة: إنه مخصوص من جملة قياس الأصل. وقد[2] كان القياس عندهم أن لا تكون القهقهة حدثا في الصلاة، لأن في الأصول: إن ما كان حدثا في الصلاة فهوحدث في غيرها، وقد اتفق الجميع على أنها ليست حدثا في غيرها، فكان القياس ألا تكون حدثا فيها، إلا أنهم تركوا القياس فيها، للأثر الوارد فيها، ثم لم يقيسوا عليها القهقهة في الصلاة على الجنـازة، وفي سجـدة التـلاوة، لأن الأصـل الـذي خصها من جملة القياس إنما ورد في صلاة فيها ركوع وسجود.

ومثله : ما قال أبوحنيفة : في جواز الوضوء بنبيذ التمر للأثر الوارد فيه. ولم يقس عليه سائـر الأنبـذة، لأن قيـاس الأصول[3] يمنع جواز الوضوء بنبيذ التمر. فورد الأثر مخصصا له من جهة[4] موجب القياس. فترك القياس فيما ورد فيها الأثر، وحمل ما لم يرد فيها الأثر على الأصل.

ومثله : ما ورد من[5] الأثر في صحة الصوم مع الأكل ناسياً، وكان القياس أن يفسد صومـه، وسلّم للأثـر ما ورد فيـه، ولم يقيسـوا[6] عليـه الأكل في الصلاة ناسيا، ولا الكلام

---

(١) في ح «أن لا».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في ح « الأصل ».

(٤) في ح « جملة ».

(٥) في ح « في ».

(٦) في ح « يقس ».

والجماع فيها ناسيا، لأن القياس عندهم يوجب أن لا يختلف حكم الناسي والعامد والمعذور (وغيره)[1] في باب إفساد هذه القُرَبِ[2] بوجود هذه الأشياء فيها. إلا أنهم تركوا القياس للأثر، وحملوا[3] ما لم يرد فيه الأثر على القياس.

ونحوه قولهم فيمن سبقه الحدث في الصلاة: إن القياس أن يستقبل، إلا أنهم تركوا القياس للأثر، وأجازوا له البناء بعد الطهارة.

ولم يقس عليه أبو حنيفة وجوب الحدث إذا كان من فعل آدمي، نحو أن يشجه إنسان، لأن النبي ﷺ قال: (من قاء أو رعف وهو في الصلاة فلينصرف، وليتوضأ،[4] وليبن عل ما مضى من صلاته)[5] فإنما خص من جملة القياس بالأثر من سبقه الحدث من غير فعل آدمي، فأما ما كان من فعل آدمي فلم يقسه عليه، لأن الأثر لم يرد فيه.

وقد قال أصحابنا فيمن احتلم في صلاته أو فكر فأمنى: إنه يغتسل ولا يبنى، وقالوا: إن القياس على ما ورد به الأثر أن يبنى. واستحسن ألا يبنى بما وصفنا من أن القياس في الأصل يمنع البناء مع حدث، ثم سلموا جواز البناء مع الحدث للأثر، وتركوا القياس فيه فكانت الجنابة محمولة على قياس الأصل إذ لم يرد فيها أثر.

فإن قيل: قد قست على القيء والرعاف: البول، والغائط، وسائر ما يخرج من النجاسات من بدن الإنسان، إذا لم يكن خروجها بفعل آدمي. وقست المجامع في رمضان ناسيا على الآكل ناسيا.

قيل له: لم نوجب شيئا مما ذكرته قياسا، وإنما سوينا بين الرعاف والبول وغيره إذا سبقه، لاتفاق الجميع من الفقهاء: أنه لا فرق بينهما.[6] لأن كل من استعمل الخبر سوى بين (جميع)[7] ذلك في[8] باب جواز البناء بعد تجديد الطهارة، ومن لم يستعمله سوى بين

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٢) في ح « الضروب ».

(٣) في ح « وحملوه ».

(٤) في ح « فليتوضأ ».

(٥) الحديث أخرجه ابن ماجه في السنن ١/ ٣٨٥ عن عائشة، وأبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - والبيهقي ١/ ١٤٢، والدارقطني ١/ ١٥٣. وأصح ما يقال فيه: إنه مرسل. راجع: نصب الراية ١/ ٣٨

(٦) في ح « أنهما ».

(٧) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٨) في ح « من ».



الجميع في منع البناء، فلما صح عندنا الخبر سوينا بينهما في جواز البناء بالإجماع، لأنه لا فرق بينهما.

وكذلك المجامع في رمضان ناسيا، إنما جعلناه[1] في حكم الآكل ناسيا، لأن كل من لم يفطره بالأكل، لم يفطره بالجماع.

فلما صح عندنا الأثر في ترك الإفطار به كان الجماع مثله بالاتفاق.

وأيضــا: فإن هذا الضـــرب من الجمـع بين حكم الآكـل والمجـامـع، وبـين سائـر الأحداث التي تسبق المصلي، وبين القيء والرعاف، ليس بقياس عندنا، لما بينا فيما تقدم: من أنه (قد ثبت)[2] أن الصوم الشرعي هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع.

فإذا ورد الخبر في أن الأكل ناسيا لا يفطر، فقد أفاد أن الجماع في حكمه، لتساويهما في الأصل، في باب أن عدمهما شرط في صحة الصوم الشرعي، على ما بيناه فيما سلف.

ومن نظائر ما ذكروا[3] من ترك القياس على المخصوص ما قالوا في الاستصناع: إن القياس عندهم لا يجوز، لأنه بيع ما ليس عند الانسان في غير السلم. وأجازوه لمشاهدتهم فقهاء السلف غير منكريه على فاعليه مع شهرته واستفاضته في العامة حينئذ، فكان ذلك عندهم اتفاقا منهم على جوازه. ثم لم يقيسوا عليه جواز الاستصناع في الثياب ونحوها، فيما لم تجر العادة من الناس باستصناعه في ذلك الزمان، إذ كان القياس في الأصل مانعا (منه)[4] فما خص من جملة موجب القيـاس بأثـر أو اتفـاق، فكـان[5] مسلما له، وما عداه فهو محمول على قياس الأصل.

والدليل على صحة هذا الأصل: أن القول بوجوب القياس قد ثبت عندنا بما قدمنا، فهـو واجب أبـداً، حتى تقـوم الـدلالـة على تخصيصه، فإذا خص منه شيء لم يبطل حكم القياس الأصلي في لزوم إجراء علته في معلولاته، والحكم للفرع بحكم أصله، إلا بأثر أو اتفاق.

---

(١) في ح «هو».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في ح « تركوا ».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٥) في ح « وكان ».



فإن قيل : فقد صار الأثر المخصص[1] لموجب القياس أصلا، فهلا قست عليه نظائره مما هو في علته؟

قيل له : إذا كانت الأصول الأخر تمنع منه فغير جايز إثباته مع وجود المانع منه.

فإن قيل : فإن الأثر الوارد في التخصيص قد جوزه. فلم جعلت المانع أولى من المجوز؟

قيل له : لأن لقياس الأصول مزية في استعماله على قياس ما ورد به الأثر المخصص له، وهو اتفاق الجميع من الفقهاء على استعماله، والأثر الوارد في تخصيص هذا القياس غير متفق على جواز استعمال القياس عليه، فلذلك كان الأمر فيه على ما وصفنا.

وأيضا : فإنا لو قسنا على الأثر فيما وصفت)[2] لعارضه قياس[3] الأصول، فلا يثبت قياس الأثر مع معارضته قياس الأصل (له)[4] الموجب بضد حكمه، وكان يكون حينئذ أقل أحوالهما أن يسقطا، ويبقى الشيء على ما كان عليه حكمه، فيما عدا الأثر قبل وروده، فيبطل القياس عليه من هذا الوجه.

فإن قيل : إذا عارضه قياس الأصول، فهو أيضا يعارض قياس الأصول، فيتعارضان على ما ذكرت، فيوجب ذلك بطلان كل واحد من القياسين بالآخر. وهذا يوجب بطلان قياس الأصل أيضا.

(قيل له: لا يجب ذلك، لأن قياس الأصل ثابت عند الجميع، لا يبطله معارضته قياس المخصوص إياه. فيكون قياس الأصل مبطلا لقياس المخصوص، ولا يكون قياس المخصوص مبطلا لقياس الأصل، وكان ثابتا باتفاق الجميع).[5]

فإن قيل: فقد تتركون أنتم القياس إلى قياس آخر وهو أحد ضروب الاستحسان عندكم، فهلاّ أجزت ترك القياس الأصلي بالقياس على الأثر المخصص له؟

---

(١) في ح « المخصوص ».
(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.
(٣) في ح « القياس ».
(٤) في ح « إنه ».
(٥) مابين القوسين ساقط من ح.



قيل له: ليس هذا مما ذكرنا في شيء، من قبل ترك القياس إلى قياس آخر، إنما يكون في المواضع التي يكون كل واحد من القياسين[1] (مبنيا على أصول توجبه، فيتساويان من جهة دلالة الأصول عليهما. ثم يختص أحد القياسين)[2] بضرب من الرجحان يوجب الحاق الفرع به دون الآخر.

وأما مسألتنا فإنما هي في قياس توجبه الأصول، متفق على صحته في الأصل. ثم يرد أثر بخلاف[3] موجب القياس، فيخص ما ورد فيه من جملته، فيجب حينئذ تسليم ما خصه الأثر، وليس هناك قياس أصول أخر غيرما يريد (فيه)[4] قياسه على الأثر، فكان حكم القياس الأصلي ثابتا على الوصف الذي ذكرنا، غير جائز تركه لما بيّنّا.

فإن قيل: فقد قلتم في المتبايعين إذا اختلفا في الثمن: إن القياس أن يكون القول قول المشتري مع يمينه، وأن لا يتحالفا، وتركتم القياس للأثر في إيجاب التحالف والتراد، ثم قستم عليه الاختلاف في الإجارة.

قال أبوبكر: كان (الشيخ)[5] أبوالحسن[6] يقول: القياس ماورد به الأثر، لأن كل واحد منهما مدع لاستحقاق ملك العين بوجه يدعيه، يخالفه الآخر فيه.

وقولهم: إن القياس أن يكون القول قول المشتري إنما هوقياس على أصل، وهناك أصل آخر يوجب التحالف والتراد غير الأثر. فإنما ذكروا أحد وجهي القياس.

والكلام في بيان هذه المسألة بعينها خروج عما نحن فيه. ولكنا أردنا أن نبين لهم أنهم لم يريدوا بقولهم: القياس عندي كذا، أن الأصول موجبة لهذا القياس، فالسؤال من هذا الوجه ساقط عنا فيما نحن فيه.

وكان[7] أبوالحسن يجيب عن سؤال الإجارة مع تسليمه لصحة السؤال، وأن القياس يمنع إيجاب التحالف. وإنما خص حال الإحلاف بالأثر، لأنا لم نوجب التحالف في الإجارة قياسا على البيع، بل القياس نفسه يوجبه في الاجارة كسائر الدعاوى، لأن كل جزء من

(١) في ح «القائسين».

(٢) مابين القوسين ساقط من ح.

(٣) في ح «الخلاف».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) في ح «أبوالحسين».

(٧) في ح «فكان».



المنافع كأنه معقود عليه بنفسه. إذ[1] لم يملك بعقد الإجارة، وإنما يملك حالا فحالا على حسب حدوثها. فلما لم يحصل ملك المنافع للمستأجر بالعقد، وإنما يريد أن يتملكها في حال ثانية، صار كمن ادعى على رجل أنه باعه هذا العبد، وهو يجحد البيع، فتجب اليمين عليه. كذلك الإجارة إذا لم تثبت بعد ملك المستأجر في المنافع.

ألا ترى أن تسليم الدار لا يقع بها تسليم المنافع، فصار المستأجر بمنزلة من ادعى في شراء عبد يجحده البائع، فيجب اليمين على البائع. وليس كذلك البيع، لأن العين المبيعة موجودة يملكها المشتري[2] باتفاقهما جميعا، والبائع معترف بذلك. وإنما يدعى زيادة الثمن.[3] فكان القياس أن يكون القول قول المشتري. وتركوا القياس فيه للأثر.

فإن قال قائل: فاجعل الأثر الوارد في تخصيص القياس أصلا تقيس عليه نظائره، كما اعتبرت القياس الأصلي في مقابلة هذا القياس وتخصيصه، على جهة ترجيح أحد القياسين على الآخر، وكما تقول في الفرع الذي يتجاذبه أصلان فتلحقه بأحدهما دون الآخر، لضرب من الترجيح يوجبه بذلك الأثر لما كان أصلا، وكان القياس الذي خصه الأثر مبنيا على أصل، فقد تجاذب الفرع أصلان:

أحدهما: ما أوجب القياس الأصلي.

والآخر: مايوجبه الأثر إذ هو أصل.

قيل له: لو اعتبرنا ما ذكرت كان القياس الأصلي أولى من القياس على الخصوص، وذلك لأن شهادة سائر الأصول لقياسها أولى من شهادة المخصوص لقياسه، إذ كان ما دل عليه أصلان من القياس أرجح وأقوى في النفس مما دل عليه أصل واحد.

ومن جهة أخرى: إن قياس الأصول ثابت بالاتفاق في بعض المواضع، مع ورود الأثر المخصص له، وقياس المخصوص له غير ثابت بالاتفاق. وقياس ثابت بالاتفاق أولى من قياس مختلف فيه.

فإن قال: يلزمك على هذا: أن (لانقيس)[4] على المخصوص، وإن كان معللا للعلة التي ذكرت.

---

(١) في ح «إذا».

(٢) في النسختين «البائع» والتصحيح من هامش النسخة هـ.

(٣) في ح «اليمين».

(٤) سقطت هذه الزيادة من ح.





قيل له: لا يجب ذلك، لأن علة منصوص عليها أولى من علة مستنبطة، كما أن حكما منصوصا عليه أولى من حكم مستنبط. فصار لورود النص بالتعليل مزية ليست للقياس الأصلي، فصار من أجل ذلك أولى منه.

وأما إذا ورد الأثر المخصص[1] للقياس معللا، فإن أبا الحسن كان يذكر أنه يجب القياس عليه بتلك العلة. نحو ما روي عن النبي ﷺ في الهرة (إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات وإنها من ساكني البيوت).[2]

واعتبر[3] أصحابنا هذا المعنى في نظائره من الفأرة، والحية، ونحوهما،[4] مما لا يستطاع الامتناع من سؤره، لأنّ قوله: من الطوافين عليكم، وقوله: إنها من ساكني البيوت، يفيد هذا المعنى. وإنما وجب إجراء هذا المعنى في نظائره، من قبل أن التعليل يوجب اعتبار المعنى الذي جعل علة الحكم، وإجراه عليه، لولا ذلك ما كان فيه فائدة. ولكان يكون وجوده وعدمه بمنزلة.

ألا ترى أن علل العقليات يوجب ذلك ويفيده، فإذا ورد النص بتعليل معنى، علمنا أنه قد أريد منا اعتباره في نظائره وإجراء الحكم عليه فيما وجد فيه، مالم يمنع منه مانع.

وقد قال النظام وهو من نفاة القياس: إن ذلك بمنزلة لفظ العموم، يجب اعتباره فيما وجد فيه، ولم يجعل وجوب إجراء الحكم عليه من طريق القياس، بل جعله بمنزلة المنصوص على حكمه. وهذا عندنا وإن لم يكن نصا في إيجاب الحكم فيما وجد فيه، فإنه يفيد من جهة الدلالة أن يكون الحكم منصوصا عليه، معتبرا به.

ومن لا يعتبره فإنه يسقط فائدة التعليل، ويجعل وجوده وعدمه بمنزلة، وذلك لا يجوز عندنا في كلام الله تعالى، ولا في كلام الرسول ﷺ.

---

(١) في ح «المخصوص».

(٢) الحديث أخرجه أبوداود، انظر عون المعبود ١/ ١٤٠ من حديث كبشة، بنت كعب، بن مالك رضي الله عنهما، وأخرجه الترمذي في جامعه ١/ ١٥٣ والنسائي ١/ ٤٨ وابن ماجه ١/ ١٣١ والموطأ ١/ ٢٣، وانظر جامع الأصول ٧/ ١٠٢

(٣) في ح «فاعتبر».

(٤) في ح «ونحوها».



فإن قيل : يلزمك على هذا الأصل قياس سائر الأنبذة على نبيذ التمر، في جواز الوضوء به، لقوله ﷺ : (ثمرة طيبة وماء طهور)[1] لأن نبيذ الزبيب زبيب طيب، وماء طهور.

ويلزمك أن تقيس الأكل في الصلاة على الأكل في الصوم، وقياس المكره على الآكل ناسيا، لتعليل النبي ﷺ الآكل ناسيا في الصوم (بأن الله تعالى أطعمه، وسقاه)[2] وذلك موجود في المكره، وفي الذي يظن أن الشمس قد غابت، والذي يظن أن الفجر لم يطلع، فأكل، لأن الله تعالى قد أطعمهم وسقاهم، حين أباح لهم الأكل في هذه الأحوال.

قيل له : لا يجب ذلك من وجهين :

أحدهما : أن ما علل به نبيذ التمر، غير موجود في سائر الأنبذة، لأنه قال : (ثمرة طيبة وماء طهور) وهذا المعنى غير موجود في نبيذ الزبيب.

والوجه الآخر : أن من يوجب اعتبار القياس في ذلك يجعل مراد قوله (ثمرة طيبة وماء طهور) أن أصل التمر (طيب)[3] والماء طاهر، فلا يمنع ما عرض في الماء والتمر من الاستحالة إلى النبيذ من جواز الوضوء به. وهذا الاعتلال غير معتبر عند جميع الفقهاء، لأنه لو وجب اعتباره لجاز الوضوء بالخل لطيب[4] (الأصل)[5] الذي كان فيه، وطهارة الماء الذي خالطه، ولجاز الوضوء بالمرق، و[illegible] د، لهذه العلة.

وهذا قياس مدفوع عند الجميع

وعلى هذا المنهاج نقول في قوله ﴿إن الله أطعمك وسقاك﴾ على الوجهين اللذين ذكرنا في قوله : ﴿ثمرة طيبة وماء طهور﴾ من قبل أن قوله : إن الله أطعمك وسقاك، لا يوجد في غير الآكل والشارب.[6]

---

(١) أخرجه الترمذي في التحفة، حديث رقم ٨٨ وأبوداود في عون المعبود، حديث رقم ٨٤ من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، والحديث ضعيف.

(٢) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة فتح الباري ٥/ ٥٨ ومسلم بحديث رقم ١١٥٥ وابن ماجه ١/ ٥٣٥ والدارمي ٢/ ١٣ وأحمد ٢/ ٣٩٥ و٤٢٥ و٤٨٩ ولفظه «فإن الله عز وجل أطعمه وسقاه».

(٣) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٤) في ح «الطيب».

(٥) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٦) في ح « والشاراب ».

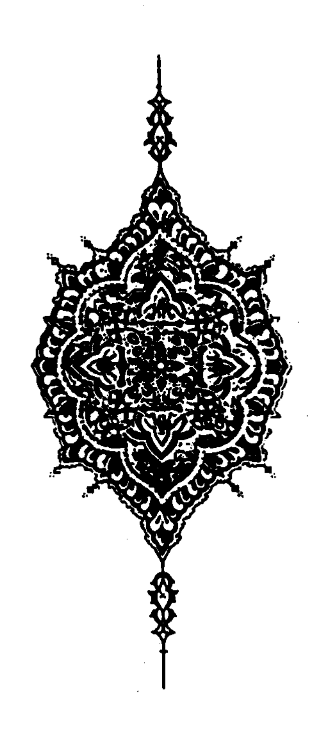


والوجه الآخر: اتفاق الجميع على أن الأكل في الصلاة يفسدها، فلم يُجْره أحد مجرى التعليل لما ذكرناه.[1]

وغير جائز أن يكون المراد إباحة الأكل، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون كل من أبيح له الأكل من مريض، أو مسافر، أو حائض، أن لا يفطره ذلك، ولا يجب عليه القضاء، فدل ذلك على أن هذا القول، لم يخرج مخرج الاعتلال الذي يجب اعتباره في غيره (من)[2] نظائره.

فإن قيل: المراد بقوله: «إن الله أطعمك وسقاك» أن النسيان الذي من أجله كان الأكل من فعل الله تعالى، فكانت هذه علة للمنع في إيجاب القضاء.

قيل له: فينبغي أن لا يجب على الحائض والمريض القضاء، لأن الحيض والمرض من فعل الله تعالى، وهذا لا يقوله أحد، فثبت أنه لم يرد بذلك تعليل النسيان، فلم يجب القياس عليه.



(١) في ح «ذكره».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.



الباب الخامس والثمانون
في
ذكر الأصول التي يقاس عليها

باب
ذكر الأصول التي يقاس عليها

قال أبو بكر : كل حكم ثبت وصح من الوجوه التي ثبتت بها الأحكام ، فجائز القياس عليه ، إذا قامت الدلالة على وجود المعنى الذي هو علة للحكم فيه ، سواء كان ما فيه المعنى أصلا ثابتا بتوقيف واتفاق ، أو بدلالة غيرهما ، فالقياس واجب على نص الكتاب والسنة ، وعلى إجماع الأمة ، وعلى ما ثبت من طريق الآحاد ، بعد أن لا مخصصا للقياس موجبا للحكم بخلاف القياس على ما تقدم من بيانه .

ويجوز القياس أيضا على حكم قد ثبت من طريق القياس ، وإن كان مختلفا فيه .[1] وذلك نحو أن يقول :[2] لما ثبت عندنا جواز البيع الموقوف بالدلالة الموجبة له ، كان النكاح بمثابته في جواز وقوفه ، لأن كل واحد من العقدين له مجيز . فمن حيث وقف أحدهما إذا عقد بغير أمر مالكه كان كذلك حكم الآخر . للعلة التي ذكرنا ، كما نقول في إفساد صلاة الرجل محاذاة المرأة إذا اشتركا في صلاة واحدة ، قياسا على إفسادها إذا قام قدام الإمام . وقد ثبت عندنا أن قيامه قدام الإمام يفسدها ، وإن خالفنا بعض الفقهاء فيه ، فجائز لنا أن نبني هذا الفرع على ما قد ثبت عندنا مما ذكرناه ، مع وجود الخلاف فيه .

وتكون العلة الجامعة بينهما أنه قام مقاما لا يجوز أن يقومه[3] بحال ، مع اختصاصه بالنهي على مابيناه في موضعه ، وكما نبني تحريم النِّساء بوجود الكيل ، أو الجنس على أصلنا في اعتبارهما في تحريم التفاضل .

---

(١) اختلف الأصوليون في جواز تعدية حكم الأصل الثابت بالقياس ، فذهب جمهور الأصوليين إلى عدم جوازه ، وعبروا عن ذلك بقولهم «مايثبت بالقياس فغيره عليه لا يقاس» وذهب الحنابلة وبعض الشافعية إلى جوازه .

انظر كشف الأسرار ٣/ ٣٠٣ والمستصفى ٢/ ٣٢٥ ، والأحكام للآمدي ٣/ ١٧٨ والابتهاج ٣/ ١٠١

(٢) في ح «تقول» .

(٣) عبارة ح «يقوم فيه» .



ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى، وإنما أردنا أن نبين وجه جواز القياس على حكم ثبت من طريق القياس مع وجود الخلاف في الأصل.

فإذ قد بينا الأصول (التي يصح القياس عليها، فالوجه أن نذكر متى تقاس الحادثة على الأصل، وهل يعتبر الأصل)[1] أولا في كونه معلولا ثم يقاس. أو لا اعتبار بذلك، ويقاس على كل أصل مالم يمنع[2] منه.

وكان أبوالحسن يقول: لما ثبت وجوب القول بالقياس، كان لي أن أقيس على كل أصل، حتى تقوم الدلالة على أن أصلا ليس بمعلول،[3] ولا يجوز حينئذ القياس عليه.

قيل لأبي الحسن: فإذا ثبت أن ههنا أصلا يقاس عليه، وأصلا لا يقاس عليه. فما أنكرت ممن قال: إن القياس غير سائغ على شيء من الأصول حتى يقوم الدليل[4] على أصل بعينه أنه معلول؟

فأجاب: بأنه ليس ها هنا دليل يدلنا على أصل من الأصول بعينه أنه معلول، إلا ماذكرناه من صحة وجوب القياس في الجملة. فلو أنَّا توقفنا عن القياس حتى تقوم الدلالة على أصل بعينه أنه معلول.[5] لأدى ذلك إلى إبطال القياس، لأنا لم نجد على ذلك دليلا، وما أدى إلى إبطال القياس، فهو فاسد، لأن وجوب[6] القياس قد صحَّ في الجملة بالدليل الذي ذكرناه.

قيل له: قد اختلفت الصحابة في مسائل، وبنى كل واحد منهم مذهبه على أصل. وفي إجماعهم على ذلك دليل على أن هناك أصلا معلولا. وفي ذلك إثبات أصل معلول على غير الجهة التي ذكرت.

---

(١) مابين القوسين ساقط من ح.

(٢) في ح «أمنع».

(٣) في ح «معلوم».

(٤) في ح «الدلائل».

(٥) في ح «معلوم».

(٦) في ح «جود».



فأجاب: بأن الصحابة لما اختلفت، فإن[1] كل واحد منهم رد المسألة إلى أصل لم يردها عليه الآخر، فلم يجمعوا على أصل واحد أنه معلول.

قال أبوبكر: هذا الذي سمعت أبا الحسن يقوله في هذا الفصل، معناه عندي: أن الفقيه لا يحتاج عند حدوث الحادثة، أن يتوقف عن[2] عرضها على الأصول، واعتبارها بنظائرها منها، حين يجد أصلا معلولا لهذه الحادثة بعينها. بل الواجب عليه عرضها على سائر الأصول والحاقها بالأشبه منها، حتى تقوم الدلالة. أن شيئا منها غير معلول، فلا يرد الحادثة إليه. وهذا هو الصحيح عندنا، وذلك أن من الأصول ماقد قامت دلالته أنه معلول يجب القياس عليه، (إما من جهة النص، وإما من جهة الاتفاق)[3] أوبدلالة فحوى الخطاب، فمما[4] ثبت أنه معلول باتفاق القائسين: تحريم النبي ﷺ التفاضل في الأصناف الستة، واتفق القائلون بالقياس أن هذا الأصل معلول، بمعنى يجب اعتباره في أغياره، وحمل ما سواه عليه، مما يشاركه في علته، ودلالة فحوى الخطاب (به)[5] ظاهرة في كونه معللا لقوله[6] في سياق اللفظ.

(فإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد) فلما منع التفاضل عند وجود الجنس فيها ذكر وأباحه عند عدمه، دل على أن هناك معنى من أجله وقع التفاضل بينهما، فدل على أن الخبر معلل بمعنى يجب الاستدلال عليه، واعتباره في نظائره، فوجب حينئذ طلب المعنى الذي هو علم للحكم ويستدل عليه بدلالة.

ونحوه قوله ﷺ حين سئل عن فأرة وقعت في سمن (إن كان جامدا فالقوها وماحولها، وإن كان مائعا فأريقوه) ففرق بين المائع والجامد، فدل[7] على أن هناك معنى به تعلق حكم النجاسة، من أجله اختلف حكم الجامد والمائع، فثبت أنه معلول، ووجب طلب المعنى حينئذ بالاستدلال عليه.

ومن الأصول مايكون معلولا بعلة منصوص عليها، كقوله ﷺ في الهرة (إنها من

---

(١) في ح «بأن».

(٢) في ح «على».

(٣) عبارة ح «أما من جهة الاتفاق أو من جهة النص».

(٤) في ح «فمتى».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) في ح «وقوله».

(٧) في ح زيادة «به».



الطوافين عليكم) وقوله ﷺ (لبريرة)[1] (ملكت بضعك فاختاري).[2]

ثم اختلف أهل العلم في رد الحادثة إلى الأصول من وجه آخر.

فمنهم من قال: إن الواجب عرضها على الأصول والحاقها بالأشبه منها، سواء كان ذلك الأصل من جنسها أو من غير جنسها، بعد اشتراكهما في المعنى الذي هو علم للحكم.

وكان أبوالحسن يقول: إن الحادثة إذا تجاذبها أصلان فردها[3] إلى ماقرب منها وإلى ما هو من بابها ومن جنسها، أولى من ردها إلى مابعد منها، وإلى خلاف جنسها.

ولذلك[4] قولنا في الاعتكاف: (إنه)[5] لما كان لبثا في مكان، وجب أن لا يصح إلا بانضمام معنى آخر إليه هو قربة في نفسه: قياسا.

فعارضونا بالصوم: أن الإمساك ليس بقربة في نفسه، ثم يصير قربة بمضامة النية إياه. فهلا كان المعنى المضموم إلى الاعتكاف في كونه قربة هو النية، حسب ما قلنا في الصوم؟.

وكان أبوالحسن إذا ألزم مثل هذا يقول: إن رد[6] الاعتكاف إلى الوقوف بعرفة أولى من رده إلى الصوم، لأنه من جنسه، إذ كان الاعتكاف لبثا كالوقوف، وما وجدنا لهذا نظيرا من جنسه، فحمله[7] عليه (وردها إليه)[8] (أولى من رد)[9] إلى ماليس من جنسه،

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) وافق لفظ الجصاص ماجاء في نصب الراية ٣/ ٢٠٤ ولم نعثر عليه في كتب الحديث المسندة بهذا اللفظ، روى ابن سعد في الطبقات ٨/ ١٨٩ من حدث عائشة بلفظ «قد عتق بضعك معك فاختاري» وهو مرسل، قلت: وصله الدارقطني من طريق إبان بن صالح، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة، انظر سند الدارقطني ٣/ ٢٩٠، وفتح الباري ٩ رقم الحديث ٥٠٩٧ و٥٢٧٩، ومسلم في باب العتق، حديث رقم ١٥٠٤، وأبوداود في عون المعبود ٦ رقم ٢٢١٥، والنسائي ٢/ ١٠٢، والترمذي ٤ رقم ١١٦٤، والدارمي ١/ ١٦٩، والبيهقي ٧/ ٢٢٣، وأحمد ٦/ ٤٢، وانظر جامع الأصول ٧ رقم ٥٧٨٠، وإرواء الغليل ٦/ ٢٧٦.

(٣) في ح «فردوها».

(٤) في ح «وكذلك».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) في ح «ترد».

(٧) في ح «فنحملها».

(٨) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٩) سقطت هذه الزيادة من ح.

وكان[1] الذي اعتبر في صحة الصوم الشرعي مع الامساك: هو النية، والنية في نفسها ليست بقربة، والذي اعتبر في كون الوقوف قربة: هو الإحرام، وهو قربة في نفسه، فكان شرط الصوم في الاعتكاف أولى من شرط النية، إذ كان الصوم قربة في نفسه، وإن انفرد عن الاعتكاف بعلة أنهما جميعا لبث في مكان.

قال أبو بكر: ومن نظائر ذلك أنّا إذا اختلفنا في عدد مسح الرأس في الطهارة كان قياسه على سائر الممسوحات من نحو المسح على الخفين، ومسح التيمم في كونه مرة أولى من قياسه على المغسول من الأعضاء، لأن رد المسح إلى مسح هو من بابه ومن جنسه، أولى من رده[2] إلى غسل ليس هو من بابه.

ونحوه إذا اختلفنا في زكاة الحلي، فردوه إلى ثياب البذلة في سقوط الزكاة، كان ردنا إياه إلى السبائك، والنقر،[3] أولى في باب إيجابها، لأنه من جنسها، وليس كذلك الثياب.

وكقولهم: في أن أكثر الطواف يقوم مقام الكل في باب الإجزاء، قياسا على قيام أكثر أفعال الحج مقام الجميع في باب الإجزاء (إذا كانت أركان الحج: الإحرام)،[4] والوقوف بعرفة، وطواف الزيارة، ثم إذا وقف بعد الإحرام لم يلحقه فساد، وقام مقام الجميع، ولم يقيسوا فعل أكثر الطواف في باب الإجزاء على ركعات الصلاة في باب: (أن)[5] أكثرها لا يقوم مقام الجميع في باب الإجزاء، إذ كان رد الطواف إلى ما هو في بابه من أفعال الإحرام، أولى من رده إلى ما ليس من بابه من أفعال الصلاة.

وكان أبو الحسن يقول في الحادثة ـ إذا كانت من أصل مخالف لأصل آخر في موضوعها: فإنه لا يرد إلى الأصل الذي (يخالف)[6] لأصل الحادثة[7] في موضوعه.

---

(١) في ح «فكان».

(٢) في ح «ردها».

(٣) في ح «النقد» وفي هـ «البقر» والصواب ما أثبتناه. والنقر جمع نقرة وهي القطعة المذابة من الفضة. انظر: المصباح المنير مادة: (نقر).

(٤) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٧) في ح «الحانة».

قال أبوبكر : وظاهر هذا القول يقتضي أن لا يرد إلى الأصل الذي خالف أصل الحادثة رأسا، كقولهم في مسألة المحرم إذا حلق ربع رأسه : إن عليه دما، وقدّروا الربع اجتهادا، مع كون الرأس عضوا بنفسه لا نظير له في البدن. وفرقوا بين حلقه ربع الرأس، وبين حلق ربع أحد الإبطين، لأن له في البدن عضوا نظيره، فصار أخف حكما من الرأس الذي لا مشارك له في البدن، ولم يكن هذا عندهم ككشف العورة، في أنه لا يختلف حكم ماله منها نظير، ومالا نظير له منها، في أن كشف الربع يفسد الصلاة، فكان يمنع قياس أحدهما على الآخر، لأن موضوع الصلاة في الأصل مخالف لموضوع الإحرام في أحكامها.

ألا ترى أن يسير كشف العورة في الصلاة لا حكم له، وأن يسير الحلق في الإحرام لا يخلو من إيجاب شيء. فلما اختلف موضوع أحكامها[1] في الأصل، امتنع قياس أحدهما على الآخر.

قال: وذلك لأن الأحكام إنما تختلف بحسب اختلاف العلل والمعاني، فإذا اختلف (أحكام)[2] الأصلين في موضوعهما استدللنا بذلك على اختلاف عليّتهما الموجبة لاختلاف أحكامهما،[3] ولا يصح اتفاق الحكمين مع اختلاف العلل الموجب لاختلاف الأحكام.

قال: ومن أجل ذلك لم يلزم قياس الأضحية على الحلق، ولا كشف العورة في اعتبار الربع فيما يذهب من الأذن، والعين، أو الذنب، بل اعتبروا فيها بقاء الأكثر، ومنعوا قياسه على الحلق وكشف العورة لما وصفنا.[4]

قال أبوبكر: ومن نظائر ذلك ما اختلف فيه أبوحنيفة، وأبويوسف، (ومحمد)،[5] فيمن جامع مرارا في إحرامه في مجالس مختلفة، أنه يجب لكل جماع دم عندهما، وعند محمد دم واحد، ما لم يكفر، قياسا على كفارة رمضان، ولم يرداهما على كفارة رمضان، لمخالفة كفارة الإحرام لكفارة رمضان في موضوعهما في الأصل.

---

(١) في ح «أحكامها».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في هـ «أحكامها».

(٤) انظر في ذلك بدائع الصنائع ٣/ ١١١٠ والمجموع ٨/ ٢٤ والمبسوط ٤/ ٤٢

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.



ألا ترى أن كفارة الإحرام لا يسقطها العذر، وأن كفارة رمضان لا تجب مع العذر، فلما اختلف موضوعهما في الأصل، لم ترد إحداهما على الأخرى.

وكان يقول: ليس هذا بمنزلة قياسنا الخلع على دم العمد مع اختلاف أصليهما،[1]، لأنهما غير مختلفين في موضوع أحكامهما، لأن البضع ليس بمال، وكذلك دم العمد. وكل واحد من الطلاق والعفو عن الدم لا يلحقه الفسخ بعد وقوعه، ويجوز إسقاطه في المرض بغير عوض، ويجوز كل واحد منهما على ضروب من الجهالة لا تجري مثلها في البياعات. فلما لم يختلفا في موضوع أحكامهما[3] في الأصل، ساغ قياس أحدهما على الآخر.

قال أبو بكر: وما قدمنا حكايته عن أبي الحس في الفصل المتقدم: هو ضرب من ترجيح العلل إذا عارضتها علل غيرها، فيكون إلحاقها بجنسها و(ما)[3] هو من بابها، وفي حكمها أولى.

فأما أن يكون جواز القياس مقصورا على رد الحادثة إلى ماهو من جنسها، دون غيره (فلا، بل)[4] القياس جائز على ماهو ه الحادثة، وعلى ما يعد منها بعد اشتراكهما في المعنى الذي هو علم الحكم.

ومسائل أصحابنا واعتلالاتهم تدل على ذلك، وما أعلم أحداً من القائسين يمنع من تجويز ذلك في كثير من المواضع:

وقد كان أبو الحسن يرد الوطء الكثير الواقع في الإحرام على جهة الرفض، والاحلال، في باب وجوب الاقتصار به على دم واحد على الوطء الكثير الواقع في النكاح الفاسد، لما وقع على وجه واحد، لم يجب إلا مهر واحد، كان بمنزلة الوطء الواحد.

وقد رد النبي ﷺ (جواز)[1] قضاء الحج عن الغير إلى قضاء الدين بقوله: (أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان يجزي عنه؟ قال: نعم. قال: فدين الله تعالى أحق) ورد إباحة القبلة للصائم إلى المضمضة، وليست من جنسها.

---

(١) في ح «أصلها».

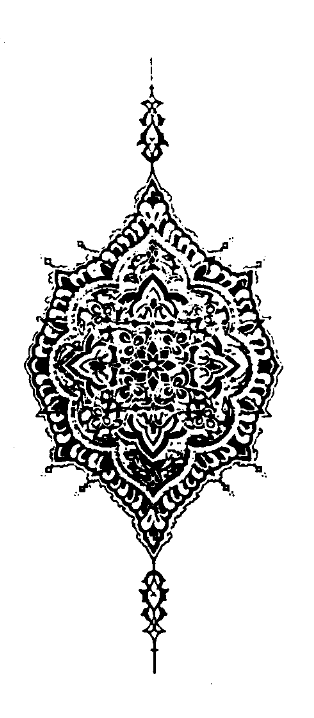
(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في ح «غيرها».

(٤) عبارة ح «فدليل».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

فإن اعتبر بعض القائسين ماحكيناه عن أبي الحسن في اعتبار الحادثة بما هو من جنسها، على الوصف الذي ذكرنا، كان سائغا، وكان ما ذهب إليه من ذلك وجها يقوي في النفس رجحان العلة على غيرها، وإن ترك اعتبار الجنس واعتبر المعنى على حسب مايدل[1] عليه شواهد الأصول، فيكون ذلك مقويا لاعتباره في نفسه، و(إن)[2] لم يرده إلى جنسه كان جائزا، وجملة الأمر فيه أن طريق العلل الشرعية وترجيح بعضها على بعض الاجتهاد، وغالب الظن. فمن اعتبرها ببعض الوجوه التي ذكرنا ساغ له (ذلك)[3] على حسب مايغلب في ظنه أنه علم الحكم، وأمارته، وأنه أشبه بالحادثة من طريق الحكم وغيره.



(١) في ح «تدل».

(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

الباب السادس والثمانون
في
وصف العلل الشرعية وكيف استخراجها

باب
وصف العلل الشرعية وكيف استخراجها

قال أبوبكر : العلل الشرعية سبيلها أن تكون وصفا للأصل المعلول. ولا فرق بين أن يكون ذلك الوصف لازما للأصل لا يزايله، وبين أن لا يكون لازما، بل يكون موقوفا على عادات الناس فيه.

فمن الأوصاف اللازمة للأصل: ماهي علة فيه، نحو صفة دم الاستحاضة أنه دم عرق، وكون دم عرق صفة لازمة لسائر الدماء الخارجة من بدن الإنسان، ماخلا الحيض والنفاس، وجعل النبي ﷺ هذا الوصف علة لنقض الطهارة.

ومما لا يكون وصفا لازما للأصل، وإنما يلحقه الصفة على حسب عادة الناس في التعامل به: الكيل والوزن في المكيلات والموزونات. وليس ذلك صفة لازمة للأصل المعلول. إذ جائز أن يترك الناس التعامل بهما[1] كيلا، أو وزنا.

ولا فرق عندنا بين ما هذا وصفه من المعلول، وبين الأوصاف اللازمة للأصل مما لا يفارقه، وليس لكون[2] هذا الوصف غير مفارق له من مزية[3] على الآخر في باب العلل.

ألا ترى أن مخالفنا قد جعل الشدة علة لتحريم الخمر؟ وقد يجوز أن يفارقها فيصير خلا.

قال أبوبكر : وقد يكون علة الحكم وصفين من أوصاف الأصل وأكثر، وقد يكون وصفا واحدا.

وغير جائز أن يكون جميع أوصافه علة للحكم. فإذا كانت العلة ذات أوصاف فجميع تلك الأوصاف علة واحدة.

وغير جائز أن يقال: إن كل وصف منها علة، لأن العلة ما يوجب الحكم. ولو كان كل وصف مما ذكرنا علة، لوجب أن يكون موجبا للحكم بانفراده.

---

(١) في ح «بها».

(٢) في ح «يكون».

(٣) في ح «مزيد».



فمن العلل التي تكون ذات أوصاف، نحو تحريم البيع في البر بالبر، إذا أردنا قياس غيره عليه عند وجود التفاضل، فنقول: إن علة تحريم البيع وجود زيادة كيل في جنس. فكانت زيادة الكيل مع الجنس بمجموعها[1] علة الفساد البيع.

ولا يجوز أن يقال: إن الجنس على الانفراد علة في ذلك. ولا الكيل على الانفراد لما وصفنا.

ونظيره: قولنا في سؤر السباع التي يستطاع الامتناع من سؤرها إنه نجس، قياسا على الكلب بعلة أنه محرم الأكل، لا لحرمته. ويستطاع الامتناع من سؤره. فالعلة ههنا ذات أوصاف ثلاثة:

أحدها: أنه محرم الأكل.

والثاني: أن تحريم أكله لا لحرمته.

والثالث: أنه يستطاع الامتناع من سؤره في العادة، ومتى أخللت شيئا من هذه الأوصاف انتقضت العلة، فصارت هذه الأوصاف لمجموعها علة لتحريم السؤر.

ومما يكون العلة فيه وصفا (واحدا)[2] من أوصاف الأصل. قولنا: إن الجنس بانفراده يحرم النَّساء، والكيل والوزن، كل واحد منهما بانفراده يحرم النَّساء، فكان هذا الوصف الواحد علة لتحريم النَّساء، وكان الكيل مع الجنس بمجموعهما علة لتحريم التفاضل.

والعلل الشرعية أمارات للأحكام، وعلامات لها، لا على جهة إيجابها لها كإيجاب العلل العقلية لأحكامها على حسب ماتقدم من بيانها في ذكر وصف العلل، فإنما تعلق الأحكام بها حسب تعلقها بالأسماء، فيكون الاسم (علما لوجوب)[3] الحكم، لا على جهة إيجابه له.

كذلك العلل الشرعية هذه سبيلها، ومن أجل ماذكرنا جاز وجود هذه الأوصاف التي هي علل الأحكام عارية من أحكامها.[4]

وغير جائز أن يكون (حكم)[5] علل الشرع مقصورا على موضع النص، والاتفاق

---

(١) في ح «مجموعها».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) عبارة ح «على وجوب».

(٤) هذا من مباحث قوادح العلة راجع للتفصيل: إرشاد الفحول ٢٢٤ وأصول السرخسي ٢/ ٢٣٣ والمستصفى ٢/ ٩٣ والمنخول ٤٠٤ والأحكام للآمدي ٤/ ٧٧

(٥) لم ترده هذه الزيادة في ح.



غير متعد إلى فرع مختلف فيه،[1] لأنها إذا كانت بهذا الوصف لم تكن عللا.

وعند أصحاب الشافعي: أنه قد يكون من علل الشرع مالا يتعدى إلى فرع ولا يفارق المنصوص أو الاتفاق.[2] نحو قولهم: إن علة تحريم التفاضل في الذهب والفضة، أنهما أثمان الأشياء، وقولهم: إن أولاد الماشية ضمت إلى أمهاتها، إذا حدثت في الحول لأنها منها، وهذا عندنا لا يقوله من يعرف علل الأحكام ومعانيها، ومع ذلك قول واضح الفساد، من قبل أن هذه العلل إنما تستخرج لإيجاب الأحكام بها، والمنصوص عليه مستغن بدخوله تحت النص عن استخراج علة لإيجابه، فلا معنى لاستخراجها له، ولا فائدة فيه.

ألا ترى أن سائر الأحكام لو كانت منصوصا عليها لأغنى ذلك عن القياس واستخراج العلل، فكذلك ما علم بالنص، فلا معنى لاستخراج علته، وإنما تستخرج العلة من النص للفرع، لا لنفسه.

وأيضا: فإن علل الأحكام إنما تستخرج للقياس بها على المنصوص، وكل علة لا يقع بها قياس فليست بعلة، فلا معنى لها إذن.

وأيضا: فإن النبي ﷺ ما أجاز اجتهاد الرأي في استخراج المعاني والعلل عند عدم النصوص في قصة معاذ وغيره، فإذن اجتهاد الرأي ساقط مع وجود النص في استخراج علته، كما سقط في استخراج حكمه.

وكذلك الصحابة إنما كانوا يجتهدون آراءهم في استخراج العلل في[3] الحوادث، ولم

---

(١) في هامش النسخة هـ إضافة تصلح عنوانا لكلام الجصاص على العلة القاصرة، هذا نصه «التعليل بالعلة» القاصرة لا يجوز عندنا».

(٢) محل الخلاف في العلة القاصرة إذا لم تكن ثابتة بالنص أو الإجماع، وجمهور الأصوليين ذهبوا إلى صحة العلة القاصرة المستنبطة، وقد علل الشافعية هذا بأن جواز تعدية العلة ينبني على معرفة صحتها بطريقه، وليس للتعدي مدخل في التصحيح، وقالوا أيضا: إن القياس أمارة شرعيّة، فجاز أن تكون خاصة وعامة.

وذهب الحنفية إلى أنها باطلة، وعللوا ذلك بأن الحكم في محل النص ثابت بالنص، ولم يثبت بها حكم في غيره. فالعلة القاصرة لا تفيد شيئا، لأن حكمها ثابت بالنص.

راجع تفصيل ذلك في شفاء الغليل ٥٣٧ والأحكام ٣/ ٣١١، والمستصفى ٢/ ٣٤٥، والتبصرة ٤٥٢ وجمع الجوامع ٢/ ٢٥٧ والإبهاج ٣/ ٩٠

(٣) في ح «عند».



يكونوا يجتهدون في استخراج علل النصوص من غير رد لغيرها إليها. ولو كان ذلك مما يجوز لما خفي عليهم، ولتكلموا فيه.

واختلفوا في علل النصوص وإن لم يقيسوا بها، كما اختلفوا في علل القياس، ولو فعلوا ذلك لنقل كما نقل اختلافهم وأقاويلهم في أعيان المسائل، ووجوه استخراجاتهم. فدل تركهم لذلك على أنه إنما لم يفعلوه لأنه لم يكن عندهم في اعتباره فائدة ولا معنى.

وأيضا: فإن العلل إنما تستخرج (لأغيار الأصل).[1] فأما الأصل المستخرج منه العلة، فغير جائز أن يكون علة لنفسه.

ألا ترى: أنه غير جائز أن تكون علة المسألة جميع أوصافها، لأنها (لا)[2] تتعدى إلى غيرها. فكذلك (غير)[3] جائز أن تكون علتها بعض أوصافها الذي لا تتعدى (به).[4]

فإن قال قائل: الفرق بين الحكيم والسفيه: أن الحكيم تتعلق أفعاله بأغراض محمودة، فوجب أن تكون أحكام الله تعالى وأفعاله متعلقة بأغراض محمودة، من حيث كان حكيما لا يجوز منه العبث، (وتلك)[5] الأغراض هي العلل التي لا تتعدى أصولها.

قيل له: من ههنا أُتيت، وذلك لأنك حين جهلت علل المصالح، وعلل الأحكام، ولم تنفصل عندك إحداهما من الأخرى، أجريتهما مجرى واحدا.

وعلل المصالح ليست هي العلل التي يقاس عليها.[6] أحكام الحوادث، ولا يوقف عليها إلا من طريق التوقيف.

ألا ترى: أن صاحب موسى عليهما السلام لما فعل تلك الأفاعيل التي استنكر موسى ظاهرها مما لم يقف موسى عليه السلام على عللها من طريق النظر والرأي، ولم يعلمها إلا

---

(١) عبارة ح «لأعيان المسائل».

(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٣) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٤) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٥) في ح «وذلك».

(٦) في ح «بها».



من طريق التوقيف حين بينها له بقوله: «أما السفينة فكانت»[1] «وأما الغلام»[2] «وأما الجدار»[3]

وعلل الأحكام إنما هي أوصاف في الأصل المعلول ليست من علل المصالح في شيء، والمصالح نفسها هي الأحكام التي تعبدنا الله تعالى بها، وقد علمنا عند ورود النص: أنه لم يفعلها إلا حكمة وصوابا، وإن لم نقف على وجه المصلحة في كل شيء بعينه.

وعلل هذه المصالح إنما هي في المتعبدين لا في الحكم، وذلك لأنه جائز أن يكون في المعلوم أنه لو لم يتعبدنا بها لفسدنا، وإذا تعبدنا بها صلحنا، وليس ذلك من علل الأحكام في شيء.

فإن قيل: ما أنكرت أن تكون العلل التي نستخرجها مما لا يتعدى هي من علل المصالح.

قيل له: هذا غلط، لأن كون الذهب والفضة أثمانا، ليس من علل المصالح، لأن كونهما أثمانا إنما كان باصطلاح الناس عليه، وكون الأولاد من الأمهات ليست من علل المصالح في شيء، وأنت إذا استخرجت علة النصوص فإنما تسخرجها لتجعلها علة للحكم المنصوص عليه، ولو كانت علة الأحكام علة المصلحة، لوجب أن يكون الأكل في البر بالبر، لما كان عندك علة لتحريم التفاضل، أن يكون التحريم أبديا[4] موجودا، وأن لا يصح إباحة التفاضل فيهما مع وجودهما، لأن علل المصالح[5] غير جائز وجودها عارية من أحكامها. وقد علمنا وجود كونه مأكولا مع إباحة التفاضل قبل التحريم، فدل على أن علل الأحكام ليست من علل المصالح في شيء، وأن[6] علل الأحكام سبيلها أن تكون أوصافا للأصول المقتضب منها العلل.

وعلل المصالح إنما هي معان في المتعبدين لا في الأصول المتعبد بها، وتلك المعاني لا نعلمها إلا من طريق التوقيف، وإن كنا قد علمنا في الجملة: أن المصلحة في الحكم الذي تعبدنا به.

---

(١) سورة الكهف آية: ٧٩

(٢) سورة الكهف آية: ٨٠

(٣) سورة الكهف آية: ٨٢

(٤) في ح «أبدا».

(٥) في ح «التفاضل».

(٦) في ح «فإن».

فإن قال: قولكم: إنه لا فائدة في استخراج علة لا تعدو النص غلط، لأن فائدته أنه نعلم (أن)[1] الله تعالى حرمه لهذه العلة، فقد استفدنا معنى لولم تكن هذه العلة لم نستفده. ونستحق بالتوصل إلى هذا العلم ثوابا، فيكون ذلك فائدتنا فيه.

قيل له: أتعني بقولك: إن الله تعالى حرمه لهذه العلة، وإن هذه العلة كانت موجبة للتحريم لا محالة، أو عنيت أن المعنى (قد)[2] كان يجوز وجوده غير موجب للحكم، إلا أن الله تعالى جعله علة للحكم المذكور نصا.

فإن قال: لم يكن المعنى موجبا للتحريم من طريق الحكمة، وقد كان جائزا أن لا يحرمه الله تعالى مع وجود المعنى.

قيل له: فقد أجزت على الله تعالى فعل العبث، لأن المعنى إذا لم يقتض التحريم، ولم يوجبه من طريق الحكمة، فغير جائز أن يقول الله عز وجل: إني حرمته لأجل المعنى، كما لا يجوز، أن يقول: حرمته لأجل أني خلقت السموات والأرض، (إذ لا تعلق لذلك بالحكم)[3]

فإن قال: يلزمك مثله في العلة المتعدية إلى فروعها من غير المنصوص، لأنها عندك غير موجبة لتلك الأحكام، وقد جعلتها[4] عللاً لها.

قيل له: ليست تلك عللا على الحقيقة عندنا، ولا نعلق وجوب الحق بها، وإنما هي علامات كالأسماء، على النحو الذي بينا، وأنت حين عللت النص، فإنما رمت إثبات علله أنها موجبة للحكم المنصوص لا على معنى أنها علامة، لأن ماقد علم ثبوته بالنص لا يحتاج إلى علة تكون علامة لحكمه.

فإن قال: لابد أن يكون ما حرم الله تعالى الشيء من أجله[5] يوجب[6] التحريم من[7] طريق الحكم.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) عبارة ح «بالاتفاق وكذلك الحكم».

(٤) في ح «جعلها».

(٥) في ح «لأجله».

(٦) في ح «موجب».

(٧) في ح «مثل».



قلنـا له : فهـذه علل المصـالـح التي ذكرنا أنها إنما تكون معاني (في)[1] المتعبدين . من أجلها ، وجب أن يتعبدوا بهذه الأحكام ، إذ كانوا بها يصلحون ، ولو لم يفعلها لفسدوا عنده ، ولا تكون تلك أمارات للأحكام .

فقـولـك : إن فائـدة العلل التي لا تتعـدى أني أعلم[2] الله لم حرمهـا ، كلام ساقط لا معنى له .

قال أبـوبكـر : وإنـما احتجنـا إلى الكـلام في هذا المعنى ، لأن كثيرا من المخالفين لا يعـرفـون معـاني علل الشـرعيـات والعقليـات ، وإنما يقلـدون فيها قوما جهالا مثلهم . ثم يعارضون على علل جارية[3] في فروع مختلف فيها بعلل يستخرجونها من ذلك الأصل غير متعـديـة إلى فرع ، وهي مع ذلـك موجبة لمثل الحكم الذي تنازعوه في الفروع ، ويظنون أن مثله يكون معارضا لتلك العلل الصحيحة ،[4] المتعدية إلى مواضع الخلاف ، فينتظمون به الخطأ من وجهين :

أحدهما : اعتلالهم بعلة لا تعدو موضع النص أو الاتفاق .

والثـاني : أن ماذكـروه لو صح علة لما عارض اعتـلال الخصم ، لأنهـما (حينئـذ)[5] يوجبان حكما واحدا ، إلا أن إحداهما أعم من الأخرى فيما يوجبه منه ، وذلك نحو قولنا : في علة تحريم البيع في الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، إذا تفاضلا : أنهما[6] وجود زيادة في جنس ، فيعارضون عليها بأن يقولوا :[7] ما أنكرت أن تكون العلة في الذهب والفضة ، أنهما أثمان الأشياء ، وكونهما أثمان الأشياء لا تتعدى إلى فرع ، وإذا عللنا وجوب ضم الأولاد إلى الأمهـات لأنهـا زيـادة مال في الحـول على نصـاب . قالـوا : العلة في الأولاد أنهـا[8] من الأمهـات ، فيجعلون ماذكـروا من المعنى علة للحكم . ويرومون[9] به معارضتنا في اعتلالنا

---

(١) سقطت هذه الزيادة من ح .

(٢) في هـ زيادة «أنه» .

(٣) في ح «حادثة» .

(٤) في ح زيادة «و» .

(٥) لم ترد هذه الزيادة في هـ .

(٦) في ح «أنهما» .

(٧) في ح «يقولون» .

(٨) سقطت هذه الزيادة من ح .

(٩) في هـ «يرمون» .



بما وصفنا، وهذا خطأ[1] وجهل مفرط.

وإذا قلنا: إن هذه العلة لا فائدة فيها، لأن العلل تقتضب لإيجاب الأحكام. وهذا حكم معلول بالنص.

قالوا: فائدته أن الله عز وجل أراد أن يعلمنا لِمَ حرمه، فيعدلون عن بعض[2] الكلام في المسألة إلى غيرها، لأن علمنا بذلك ليس هو الحكم الذي تنازعناه، وإنما نحتاج أن يعارضنا بعلة توجب الحكم فيما اختلفنا فيه بضد موجب علتنا، وإلا كانت معارضة ساقطة.

ولا فرق بين مَنْ جعل علة المسألة وصفا من أوصافها (لا يعدوها، وبين من جعل علتها جميع أوصافها فلما امتنع أن تكون علتها جميع أوصافها)[3] لأنها (لا)[4] تعدوها، امتنع أن يكون بعض أوصافها علة (لها)،[5] مما لا يعدوها.

وأما وجه استخراج العلل الشرعية والقياس بها، فإن الفقهاء مختلفون فيه.

فمنهم من يعتبر تشابه الأصل والفرع في صورتها وذواتيهما دون غيرهما، مادام يجد له شبها من هذا الوجه.

ومنهم من يعتبر اشتباههما[6] من جهة الأحكام.

فالوجه الأول: كنحو قول الأصم:[7] في أن ترك القعدة في آخر الصلاة لا يفسدها (لاتفاق الجميع على أن ترك القعدة الأولى لا يفسدها).

---

(١) في هـ «خبط».

(٢) في هـ «موضع».

(٣) مابين القوسين ساقط من ح.

(٤) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) في ح «أشتباهها».

(٧) هو أبوبكر، عبدالرحمن بن كيسان، الأصم المعتزلي، كان فصيحا ورعا تقياً، عرف بالتحامل على عليٍّ رضي الله عنه. وله تفسير عجيب.

انظر: طبقات المفسرين ١/ ٢٦٩ ولسان الميزان ٣/ ٤٢٧

(٨) مابين القوسين ساقط من ح.



قال: ولا شيء أشبه بالقعدة من قعدة أخرى غيرها، هما مفعولتان في صلاة واحدة، فوجب قياس إحداهما على الأخرى.

وكقوله: في نفيه فرض القراءة في الصلاة لاتفاق الجميع على نفي إيجاب سائر الأذكار المفعولة من الصلاة، كتسبيح الركوع، والسجود، وقراءة التشهد في القعدة الأولى، وذكر الاستفتاح، ونحوه فوجب أن يكون كذلك حكم القراءة، لأنها ذكر مفعول في الصلاة، فاشبهت سائر الأذكار التي ذكرنا.

وكقوله: إن تكبيرة الافتتاح (ليس بفرض، لاتفاقهم على أن)[1][2] سائر التكبيرات المفعولة بعدها في الصلاة ليست فرضا، فلم يكن شيء أشبه بتكبيرة الافتتاح من سائر التكبيرات المفعولة فيها.

قال أبوبكر: وهذا عندنا إنما نعتبره ما وجد في الأصول شبها للحادثة من هذه الجهة.

فأما[3] إذا لم تجد للحادثة[4] شبها في الأصول من هذه الجهة، فلابد من اعتبار أوصاف أخر غير ماذكرنا.

وقد اعتبر الشافعي نحوذلك، فقال في الجناية على العبد فيما دون النفس: إنه يعتبر بها الجناية على الحُرِّ، فما وجب في الحر من ديته[5] وجب في العبد من قيمته.

قال: وهو يشبه الحر من جهة أنه يلزمه العبادة، وفي قتله الكفارة، ويجب القصاص فيما بين العبيد.

ويشبه البهيمة من جهة[6] أنه سلعة يباع ويشترى، وأن على متلفه القيمة. فاعتبر في هذا الموضع الشبه من هذه الوجوه، وهذا القول يضارع قول الأصم من وجه، ويخالفه من وجه آخر.

---

(١) مابين القوسين ساقط من ح.

(٢) في ح زيادة «مثل».

(٣) في ح «وأما».

(٤) في ح «الحادثة».

(٥) في ح «دية».

(٦) في ح «وجه».



فموافقته الأصم من جهة أنه اعتبر ظاهر الشبه، وعدَّدَ وجوهه على ما حكيناه، كما ذكر الأصم ظاهر الشبه من الوجوه التي ذكرها.

ويخالف قول الأصم من جهة ان الأصم اعتبر الشبه من جهة أعيان المسائل، وذواتها،[1] وصورها، وجمع بين حكم الفرع والأصل من هذه الجهات.

والشافعي اعتبر الشبه من جهة[2] الأحكام، لأنه عد أحكام الحر وأحكام البهيمة، فجعل العبد مشبها للحر[3] من[4] تلك الوجوه، ومشبها للبهيمة[5] من وجوه أخر في الأحكام، لا في الأعيان والصور.

قال أبوبكر: ومن الفقهاء من يعتبر كثرة الشبه في الأحكام. فما أشبه الحادثة من وجهين في أحكامها، أولى مما[6] أشبهها من وجه واحد. وكذلك كلما كثرت جهات الشبه كان الحكم للكثرة عندهم. نحو قول من يخص إيجاب كفارة الإفطار في رمضان بالجماع دون الأكل، لأن الجماع ـ زعَمَ ـ يفسد به الحج، ويجب به الهدى، ويوجب[7] الحد إذا صادف غير ملك ولا شبة، ويوجب الغسل.

فلما كانت الأحكام المعلقة[8] بالجماع أكثر منها بالأكل في هذه الوجوه، إذ كان الأكل إنما يؤثر في إفساد الصوم فحسب، وجب أن يكون اعتبار الجماع دون غيره في إيجاب الكفارة به، أولى.

ويحكى عن بشر بن غياث[9] أنه كان يقول: لا قياس لقائس إلا على أصل معلوم أجمعت الأمة عليه.

---

(١) في ح «ذاتها».

(٢) في ح «هذه».

(٣) في ح «بالحر».

(٤) في ح «في».

(٥) في ح «بالبهيمة».

(٦) في ح «ما».

(٧) في ح «موجب».

(٨) في ح «المتعلقة».

(٩) هو بشر بن غياث المريسي، أبوعبدالرحمن، من أئمة المرجئة، وكبار المعتزلة، وإليه تنسب فرقة «المريسية».

انظر: وفيات الأعيان ١/ ٢٥١ وميزان الأعتدال ١/ ٣٢٢

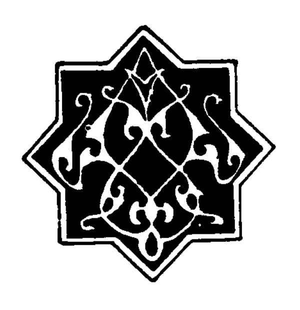
قال أبوبكر: كأنه إنما اعتبر إجماع القائسين على كون الأصل معلولا، ومتى لا يجمعوا على أنه معلول لم يقس عليه، ولم يعتد بنفاة القياس في هذا الإجماع.

وقال جُلُّ من يعتمد عليه من الفقهاء النظّارين:[1] إنما الاعتبار في لحاق الحادثة بأصولها بتشابهها في المعنى الذي هو عَلَم الحكم وأمارته، يجب على الناظر طلبه وتتبعه بالاستدلال عليه، فإذا ثبت المعنى بالدلالة عليه، وجب إجراؤه في فروعه، والحكم لها بحكمه، سواء كان ذلك المعنى شبها من جهة الصورة، أو من جهة الحكم، أو من جهة الاسم، إذ جائز عندهم أن يرد الفرع إلى الأصل بالاسم، إذا تعلق الحكم بالاسم، فيكون الاسم حينئذ عَلَمَ الحكم، والوصول إلى معرفة المعنى الذي علم الحكم وأمارته، (ونسميه علة)[2] من وجهين:

أحدهما: بالتوقف عليه.

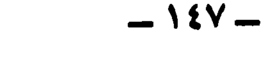
والآخر: بالنظر والاستدلال.

وهذا القول هو الصحيح عندنا، وهو طريقة أبي الحسن التي كان يسلكها، ويعتبرها في المسائل القياسية، وهي عندى مذهب أصحابنا، فيما يدل عليه مسائلهم.



(١) في ح «الناظرين».

(٢) عبارة ح «وتسمية علته».



الباب السابع والثمانون
في
ذكر الوجوه التي يستدل به على كون الأصل معلولا

بـــــاب
في ذكر الوجوه التي يستدل به على كون الأصل معلولا[1]

قال أبـوبكـر : قد يعلـم الأصل معلولا باتفاق القائسين على أنه معلول، لأنه حينئذ يكون القول فيه من أحد وجهين:

إما قول نفاة القياس، في نفي العلة، أو قول مثبتيه في إثباتها، فلما صح عندنا وجوب القـول بالقيـاس وصحتـه، وبطـلان قول نفاته، ثم أجمع مثبتوه على كون الأصل معلولا، صار إجمـاعهم على ذلـك موجبـا لصحتـه، وقـد يثبت الأصل معلولا بالتوقف على العلة، وبفحوى النص وبالاستدلال عليه.

فأمـا ماثبت معلولا باتفـاق القـائسين، فهو خبر تحريم التفاضل في الأصناف الستة، ومـاثبت معلولا بالتـوقيف كقـولـه تعـالى: ﴿كيـلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[2] وقول النبي ﷺ: «إنه دم عرق» وقوله ﷺ لبريرة: «ملكت بضعك فاختاري» وما جرى مجرى ذلك.

ومايعلم بفحوى النص قوله (ﷺ):[3] (فإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد) دل[4] على أن هناك معنى به تعلق حكم التحريم، وبزواله زال.

وكقـولـه في السمن الـذي ماتت فيه الفأرة: (إن كان مائعا فأريقوه، وإن كان جامدا فألقوها وما حولها) دلنا فحوى خطابه على أن هناك معنى به تعلق حكم النجس.[5]

---

(١) راجـع زيـادة وبسـط الكـلام في هذه المسألة في شفاء الغليل والمستصفى ٢/ ٢٨٨ ومابعدها والأحكام ٣/ ٣٦٤ ومابعدها وجمع الجوامع ٢/ ٢٧٩ ومابعدها ومختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٨٦ ومابعدها.

(٢) سورة الحشر آية ٧

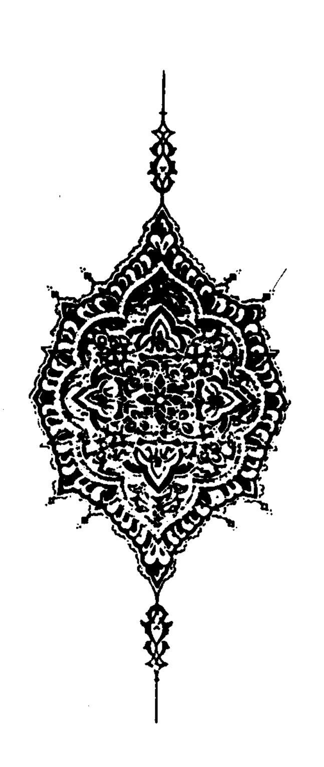
(٣) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٤) في ح زيادة «به».

(٥) في ح «المتنجس».



ومنها مايستدل على كونه معلولا، بدلائل الأصول، نحو انتقاض الطهارة بخروج البول، وامتناعه بخروج العرق، والدمع[1] (والبزاق)،[2] ونحوها. فيدلنا ذلك على انتقاضها بخروج البول معلل، يجب اعتباره لتعلق الحكم به دون غيره من الأشياء الطاهرة في نقض الطهارة، فيحتاج حينئذ إلى اعتبار تصحيح المعنى.



(١) في ح «الدم».
(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

الباب الثامن والثمانون
في
ما يستدل به على صحة العلة

باب
فيما يستدل به على صحة العلة[1]

قال أبوبكر : بيَّنا فيما سلف أن علة الحكم سبيلها أن تكون بعض أوصاف الأصل المعلول وأنه غير جائز أن تكون جميع أوصافه ، لأنها[2] لوكانت جميع أوصافه كانت هي المسألة بعينها ، وكان يكون حكمها معلولا من غير جهة القياس ، واقتضاب العلل ، فإذا[3] ثبت هذا احتجنا عند الحاجة إلى القياس إلى طلب الوصف الذي هو علة الحكم ، وتبين مما ليس بعلة له ، إذ غير جائز أن يكون كل وصف من اوصافه على حياله علة ، لأن ذلك ينتقض[4] .

ألا ترى أن من أوصاف البُر أنه مكيل ، وأنه مما تخرج الأرض وأنه مأكول ، وأنه مقتات مدخر ، وأنه مما يجب فيه العشر ، وأنه حب وأنه شيء وأنه موجود ، وأنه جسم .

وغير جائز أن يكون كل وصف من هذه الأوصاف علة للحكم على حياله ، ولا يجوز أيضا أن يجعل علة الحكم[5] أي وصف شاء القائس جعله علة . هذا ممتنع غير جائز ، فواجب إذن أن تكون علة الحكم بعض أوصافه ، إما[6] وصف واحد ، أو وصفان ، أو ثلاثة ، أو[7] نحوها ، بعد أن لا يستغرق جميع أوصافه .

---

(١) يتكلم الإمام الجصاص هنا على مسالك العلة ، فذكر بعض المسالك ككون العلة منصوصا عليها والسبر والتقسيم والدوران والطرد كما سيأتي ذكرها ، وهي على سبيل الحصر : النص القاطع ، والإيمان ، وهو أنواع ، والإجماع والمناسلة ، والشبه والدوران والتقسيم والسبر ، والطرد وتنقيح المناط .
راجع تفصيلها في الابهاج ٣/ ٣٠ والمستصفى ٢/ ٢٩٥ وشفاء الغليل ٢٣

(٢) في ح «لأنه» .

(٣) في ح «وإذا» .

(٤) في ح «علقص» .

(٥) في ح زيادة «وصفا» .

(٦) في ح «أوما» .

(٧) في ح «و» .



وإذا كان ذلك كذلك، فالوصف الذي هو علم الحكم[1] وأمارته - ويعبر عنه بأنه (علة له)-[2] لا يعلم أنه كذلك إلا بالاستدلال عليه، ولا يسوغ لأحد اقتضاب بعض أوصافه، وجعله علة للحكم من غير دلالة، وذلك[3] لأن الخلاف بين المختلفين في علة المسألة (كهو في أصل المسألة)،[4] فإذا[5] لم يجز أن يسلم لمدعى الحكم دعواه بغير دلالة، كذلك مدعى العلة لا يجوز له الاقتصار بها على دعواه لها دون إقامة[6] البرهان عليها من وجوه (الدلائل، فالعلل)[7] مختلفة:

فمنها: أن تكون العلة منصوصا عليها.[8]

فيجب اعتبارها في نظائرها، كما اعتبر عمر رضي الله عنه قوله تعالى: ﴿كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[9] فيما[10] خالفه فيه قوم من الصحابة في قسمة السواد فحين نبههم على موضع الاعتلال عرفوا صحة استدلاله، ورجعوا إلى قوله.

وكقوله تعالى بعد ذكر صلاة الخوف ﴿ودَّ الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة﴾[11] فجعل[12] العلة في إباحة صلاة الخوف عند لقاء المشركين ماذكر من محبتهم لاستغفالنا عن التأهب لقتالهم. فلو قاتلنا البغاة والخوارج جاز لنا صلاة الخوف لهذه العلة، وإن كانت الآية نازلة في المشركين، لوجود العلة التي ذكرها في البغاة والمحاربين.

---

(١) في ح «للحكم».

(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) سقطت هذه الزيادة من هـ.

(٥) في ح «فإذا».

(٦) في ح «إقامته».

(٧) عبارة ح «دلائل العلل».

(٨) وهذا هو القسم الأول من مسالك العلة وهي العلة المنصوص عليها.

(٩) سورة الحشر آية ٧

(١٠) في ح «وفيها».

(١١) سورة النساء آية ١٠٢

(١٢) في ح «فجعله».



نحـوه قول النبي ﷺ: «ملكت بضعـك فاختـاري» وقوله لفاطمة بنت أبي حبيش: (إنه دم عرق، وليست الحيضة فتوضىء).

فإن قيـل: قولـه: إنهـا دم عرق، ولم يخرج مخرج الاعتـلال، لأنهـا سألتـه عن دم الحيض، فأعلمها: أن الذي بها دم الاستحاضة، وهو دم عرق.

قيـل له: لو أراد ذلـك لاكتفى بقوله: إنها ليست الحيضة، فلما لم يقتصر على ذلك، وقال: إنها دم عرق، علمنا أنه قد أفادها بذلك معنيين:

أحدهما: أنه ليس بالحيضة.

والثاني: تعليله دم الاستحاضة بأنها دم عرق، ليعتبر في نظائره. ولولا أنه أراد ذلك ماكـان لقـولـه: إنهـا دم عرق معنى، ولا فائـدة مع قولـه: إنهـا ليست الحيضـة، فلما ذكـر الأمرين، علمنا أنه أراد بقوله إنها دم عرق، التنبيه على العلة.

وأيضـا: فإن ما خرج مخرج الاعتـلال فظـاهـره أنـه علة يجب القيـاس عليهـا، ورد نظائرها إليها، حتى يقوم الدلالة على غير ذلك، وقوله: إنها دم عرق، خارج مخرج الاعتلال.

ونحوه قوله ﷺ في الهرة: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات» فعلل الهرة لمعنى يجب[1] اعتباره في أشباهها.

قال أبوبكر: الناس في هذا الضرب من التعليل على قولين:

منهـم من يجعله نصا على (كل)[2] مافيه العلة، ويجريه مجرى لفظ العموم.

والنَّظَّام ممن يقول بذلك، وهو من نفاة القياس.

وقـال: إن الله تعـالى لو[3] قال: ﴿حـرمت عليكم المـاعـز، لأنه ذو أربع، عقلنا من اللفظ تحريم كل ذي أربع﴾.

وقال آخرون: ليس ذلك في معنى العموم، ولا النص في جميع مافيه العلة.

فمن قال بالقياس من هذه الطائفة أوجب اعتبار المعنى فيما يوجد فيه من طريق القياس.

---

(١) في ح «وجب».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٣) سقطت هذه الزيادة من ح.



وأما من نفى القياس منها: فإنه يجعل وجود هذا التعليل وعدمه سواء، ويجعل الحكم مقصورا على موضع النص، مما تناوله الاسم، دون ما يوجد فيه العلة مما لم ينص عليه.

قال أبوبكر: والأظهر أن الحاق ما يوجد[1] فيه العلة بحكم الأصل، إنما هومن طريق القياس، لا من طريق النص والعموم، لأن المنصوص عليه هو ما تناوله الاسم.

وقوله: في دم الاستحاضة الوضوء، لأنها دم عرق، لم يتناول الاسم منه إلا دم الاستحاضة. وقوله: إنها دم عرق، ليس بعموم في غيردم الاستحاضة، وإنما هو صفة من صفات المذكور بعينه، دون غيره مما لم يذكر، وليس لأن غيره مشارك له في هذه الصفة، مايوجب أن يكون مذكورا معه، لأن رجلا لو قال: زيد قائم، لم يوجب ذلك أن يكون كل قائم مذكورا معه لمشاركته إياه في القيام، وإذا لم يكن جميع مافيه تلك العلة مذكورا في اللفظ، فإنما يجب إجراء الحكم عليها من طريق القياس، وإنما وجب القياس عليها، لأن العلل سبيلها أن تكون موجبة[2] لأحكامها التي هي علة، لها على حسب مابينا في حكم العلل العقلية. فمتى انفصل الحكم من الله تعالى، ومن رسوله ﷺ، معللا بوصف من (الأوصاف المذكورة)،[3] علمنا: أنه قد أراد منا اعتباره فيما وجد فيه، وإجراء الحكم عليه في نظائره.

ويعتبر[4] خروج الوصف مخرج التعليل بمنزلة قوله لو قال لنا: هذا الوصف هو علة الحكم، وذلك لأنه يمتنع في خطاب الله تعالى، وخطاب رسوله ﷺ، وضع الكلام في غير موضعه. فما أخرجه مخرج التعليل، فحقيقته أنه قد أراد منه إجراء الحكم عليه، واعتباره به.

ومما يستدل به على صحة العلة: أن تنحصر علل القائسين على وجوه معلومة، ثم تقوم الدلالة على فساد سائر الوجوه، إلا وجها واحدا منها، فيكون فساد[5] ماعداه من الوجوه، مع العلم بأنه لابد من أن تكون علة أحد الوجوه دلالة على صحة كونه علة،[6]

---

(١) في ح «يوجب».

(٢) في ح «موجبة».

(٣) عبارة هـ «أوصاف المذكور».

(٤) في ح «ويصير».

(٥) في ح زيادة «قوله».

(٦) هذا هو المسلك الثاني وهو المسمى عند الأصوليين بالسبر والتقسيم.

وذلك لأنهم لما أجمعوا على أن هناك علة قد تعلق بها الحكم، وأجمعوا (على)[1] أن لا علة في الأصل إلا إحدى[2] ما عللوا به فلابد من صحة واحدة منها، إذ غير جائز أن يكون جميعها فاسدا مع اتفاقهم أن الأصل معلول بعلة يجب بها القياس عليه، ومع اتفاقهم أنه لا علة هناك غير ما ذكروا على اختلافهم فيها.

وغير جائز أيضا أن يكون جميعها صحيحة على اختلافها. فإذا قامت الدلالة على فساد سائرها ما عدا الواحدة منها، صحت الواحدة التي لم تقم الدلالة على فسادها.

وهذا كما نقوله أيضا في المذاهب وأقاويل الفقهاء في المسألة: إنهم متى اختلفوا فيها على وجوه معلومة، ثم قامت الدلالة على فساد سائر أقاويل المختلفين إلا واحدا منها، كان قيام الدلالة على فساد سائر الأقاويل غير الواحد منها، دلالة على صحة ذلك القول. نحو قولنا في جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياه جميعا: إنهم لما اختلفوا فيها على وجوه معلومة، ثم قامت الدلالة على فساد القول بالقرعة، وعلى فساد اعتبار قول القائف، وعلى فساد قول من قال: إنه يوقف الأمر، ولا يثبت نسبه من واحد منهما، صح القول الرابع، وهو أنه ولدهما ثابت النسب بينهما.[3]

وكذلك سبيل العلل إذا اختلفوا فيها، فلا فرق بينها[4] وبين الاختلاف في المذاهب.

ومما كان يعتبر أبو الحسن في صحيح العلل وهو أصح الوجوه عندنا فيما طريقة النظر والاستدلال، أن ينظر إلى علل القائسين على اختلافهم فيها مما تعلق بها الأحكام، وكان له تأثير في الأصول. فهو أولى بالصحة مما لا يتعلق به الأحكام، ولا تأثير له في الأصول.

نظير ذلك: أنا إذا اختلفنا في علة تحريم البيع عند وجود التفاضل في البر على الوجوه المعلولة، من اختلاف الفقهاء فيه،[5] وجدنا اعتبار الكيل والوزن أولى، لتعلق الأحكام بهما في جواز البيع، أو فساده، دون القوت والادخار، ودون الأكل على حسب ما بيناه في مواضع في مسألة الربا.

وإنما وجب اعتبار تعلق الأحكام بالمعنى الذي هو علة للحكم، (لأن العلل هي

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٢) في هـ «أحد».

(٣) في هـ «منهما».

(٤) في ح «بينهما».

(٥) في ح «فيها».



المعاني الموجبة للأحكام في الأمور العقلية. وعلل الشرع هي التي جعلت علما للحكم)،[1] فما تعلق به الحكم في الباب الذي اختلفوا فيه فهو أولى بكونه علة مما[2] لا يتعلق الحكم، إذ كانت العلة مقتضية لإيجاب الأحكام.

ومن جهة أخرى، أن البر بالبر لو تفاضلا في الجودة في كونهما مأكولين، أو مقتاتين، لم يتعلق بهذه الأوصاف حكم في جواز البيع، ولا فساده، إذا تساويا في الكيل. ولو تساويا في سائر الصفات وتفاضلا في الكيل، لم يجز البيع، فعلمت أن سائر الأوصاف التي اعتبرها مخالفونا لم يتعلق بها حكم، وإنما تعلق الحكم بالزيادة الموجودة في الجنس من جهة الكيل، فكان اعتباره أولى.

ونظيره أيضا قولنا: إن اعتبار الخارج النجس أولى بإيجاب نقض الطهارة، من اعتبار السبيل، لوجودنا الحكم[3] يختلف لأجل اختلاف الخارج، والسبيل واحد في الحالين، فكان اعتبار الخارج النجس أولى لتعلق الحكم[4](به)،[5] دون السبيل.

ومن الناس من يجعل إحدى دلائل صحة العلل وجود الحكم بوجودها، فارتفاعه بارتفاعها.[6]

وكان أبو الحسن يأبى أن يكون هذا دليلا في علل الشرع.

ويقول: إن مثله يكون دليلا في علل العقليات.

قال: وذلك لأنا وجدنا المختلفين في علة تحريم التفاضل كل واحد منهم يمكنه الاستدلال على صحة علته بوجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها، مع اتفاقهم أن الصحيحة واحدة (منها)، مع وجود هذا الضرب من الاستدلال في جميعها.

قال أبو بكر: (و)[8] هذا الذي منع من أجله أن يكون ماذكرنا دليلا على صحة

---

(١) مابين القوسين ساقط من ح.

(٢) في ح «فيما».

(٣) ورد في هامش النسخة هـ تعليق نصه «لأن في البول يجب الوضوء، وفي المني يجب الغسل، وهذا الاختلاف باعتبار الخارج، فلو كان الاعتبار للمخرج لم يختلف الحكم، لأن المخرج واحد».

(٤) في ح «الحكمة».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) هذا هو المسلك الثالث من مسالك العلة والمسمى عند الأصوليين بالدوران.

(٧) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٨) لم ترد هذه الزيادة في هـ.



العلل موجود في كثير من العلل الموجبة للأحكام المتضادة، وفي معان قد اتفق الجميع أنها ليست بعلة للحكم، مع وجود هذا الضرب من الاستدلال.

ألا ترى أن قائلا لو قال: إن وجود الشدة في الخمر علة في تكفير مستحلها، كان قائلا قولا فاسدا، قد اتفق الجميع على فساده، لأنها توجب تكفير مستحل الأنبذة المسكرة لوجود الشدة فيها. وقد يمكن من نصب هذه العلة لتكفير[1] مستحل الخمر: أن يستدل عليها بوجود الحكم بوجودها، وارتفاعه بارتفاعها، وذلك لأن[2] العصير لما لم يكن فيه شدة،[3] لم يكفر مستحله، ثم لما حدثت فيه الشدة كان مستحله كافرا، ثم إذا صارت خلا وزالت الشدة زال الحكم بتكفير مستحله، فكان حكم تكفير المستحل متعلقا بوجود الشدة، موجوداً بوجودها، (و)[4] معدوما بعدمها، مع اتفاق الجميع على أن هذا المعنى ليس بعلة لتكفير المستحل.

ومن نظائر ذلك: إذا اختلفنا في البكر البالغة[5] يزوجها أبوها بغير إذنها. فأجازه مخالفونا قياسا على البكر الصغيرة، وجعلوا العلة الموجبة له ذلك كونها بكرا، ومنعنا نحن ذلك إلا برضاها، ورددناه إلى الثيب الكبيرة بعلة أنها (بالغة عاقلة).[6]

واستدللنا على صحة علتنا: بأنا وجدنا البلوغ معنى يستحق به الولاية، بدلالة أن البكر والثيب لا يختلفان في استحقاق الولاية على أنفسهما في الشراء والبيع، ولم نجد للبكارة تأثيراً في استحقاق الولاية عليها[7] في موضع متفق عليه، فكانت علتنا أولى بالصحة، لما لها من التأثير في الأصول وتعلق الأحكام بها، وكان رد البكر البالغة[8] إلى الثيب البالغة،[9] أولى من ردها إلى البكر الصغيرة.

---

(١) في هـ «لتكفيره».
(٢) في ح «أن».
(٣) في هـ «شك».
(٤) لم ترد هذه الزيادة في هـ.
(٥) في ح « البالغ ».
(٦) عبارة ح « بالغ عاقل ».
(٧) في ح « عليهما ».
(٨) في ح « البالغ ».
(٩) في ح « البالغ ».

فقلنا نحن: إنه يزوجها قياسا على البكر الصغيرة، بعلة أنها صغيرة، كانت علتنا صحيحة، لقيام الدلالة عليها من الوجه الذي ذكرنا، من[1] من أن الصغر معنى يستحق به الولاية على الصغير في الشراء والبيع ونحوها، ولم يكن لكونها ثيبا تأثير في منع التصرف عليها في مالها، وإنما تعلق استحقاق الولاية عليها بالصغر، وزوال الولاية عليها بالبلوغ، فكان اعتبار الصغر أولى علة فيما وصفنا، إذ كان جواز عقد الأب عليها النكاح ضربا من الولاية.

ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى، فكان أبوالحسن يذهب هذا المذهب.

قال أبوبكر: وليس يمتنع[2] عندي أن يكون مثله[3] دليلا على صحة علل الشرع، وإن كان قد يوجد مثله في حال غير موجب لكون المعنى علة، لأن دلائل[4] أحكام الشرع، يجوز عندنا فيها التخصيص، كتخصيص الاسم، وتخصيص العلة نفسها، واعتبار صحة العلة بوجود[5] الحكم بوجودها، وارتفاعه بارتفاعها، هو عندي وجه قوي في هذا الباب، وماينفك أحد من القائسين من استعماله.

وقد كنت أرى أن أباالحسن يستعمله في أكثر المواضع، وكثير مما في فحوى النص من الدلالة على صحة العلة يجري هذا المجرى.

ألا ترى: أن قوله ﷺ في السمن الذي ماتت فيه الفأرة (إن كان مائعا فأريقوه، وإن كان جامدا فألقوها وما حولها)، قد دل به على أن مجاوزة النجاسة، هي علة التنجيس، لأنه حين جاوزت السمن الجامد أمر بالقائها وما حولها مما جاورها، دون مالم يجاورها، ولما جاور المائع أو عامته أمرنا بإراقة الجميع. فعلق حكم التنجس بمجاورته[6] للنجاسة، وأزاله[7] بزوالها، فكان ذلك دلالة من فحوى الخطاب على المعنى الذي علق الحكم به.[8]

---

(١) في هـ «وهو».

(٢) في ح «يمنع».

(٣) في ح «مثلا».

(٤) في ح «دليل».

(٥) في ح «يوجب».

(٦) في ح «لمجاورته».

(٧) في ح «وزواله».

(٨) في ح «دالا».



وكذلك قوله ﷺ : (وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد) بعد ذكره لتحريم التفاضل في الجنس الواحد من الأصناف الستة. دل بوجود التحريم عند وجود الوصفين اللذين هما الكيل والجنس، أو الوزن والجنس، على أنهما بمجموعهما علة تحريم البيع عند وجود زيادة الكيل أو الوزن، ودل لإباحة[1] التفاضل عند وجود أحد الوصفين على أن عدم أحدهما علة الجواز. فعلق الحكم بوجود المعنى وأزاله[2] بزواله.

فإن قال قائل: قد حكيت عن أبي الحسن قبل هذا الفصل: أن أحد مايجب اعتباره في تصحيح العلل، أن يكون للمعنى تأثير في الأصول، ويعلق به الأحكام، وهل هو إلا أن يكون الحكم موجودا بوجوده معدوما (بعدمه).[3]

قيل له: بينهما فصل، وهو لطيف ينبغي أن نتناوله، وذلك (أنه)[4] يعتبر تأثيره في الأصول من غير اقتصار به على الأصل[5] الذي اقتضت العلة منه[6]، حسب ما قلنا من سقوط اعتبار الثيوبة والبكارة في[7] استحقاق الولاية بها في النكاح، أو زوالها ووجوب اعتبار الصغر، والبلوغ، في باب استحقاق الولاية، أوزوالها. لما ذكرنا من تعلق حكم الولاية على الصغير[8] لأجل الصغر، وزوالها عنه بالكبر، على النحو الذي بينا.

وما[9] ذكرته من وجود الحكم بوجود المعنى، وزواله بزواله، نحو أن يقول لنا المخالف في هذه المسألة: لما وجدت البكر الصغيرة يزوجها أبوها والثيب الكبيرة لا يزوجها، علمت أن العلة الموجبة للولاية في تزويج الأب، هي البكارة، لوجود الحكم بوجودها، وزواله بزوالها.

فيعارضه خصمه بأن يقول: لما وجدت الثيب الكبيرة لا يزوجها الأب، والبكر

---

(١) في ح «بإباحته».

(٢) في ح «وإزالته».

(٣) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) في ح «الأصول».

(٦) في ح «منه».

(٧) في ح «من».

(٨) في ح «الصغير».

(٩) في ح «فيما».



الصغيرة يزوجها، دل أن العلة في منع تزويج الثيب الكبيرة أنها كبيرة، وهي موجودة في البكر الكبيرة، فيكون دليله على صحة (علته)[1] وجود[2] الحكم بوجودها، وزواله بزوالها، فقد تعارضت العلتان من هذا الوجه.

ولا يمكن خصمنا ان يعارضنا في استدلالنا على صحة العلة بما وصفنا من وجود تأثيرها في الأصول، وتعلق الأحكام بها، بمثل استدلالنا، فتصير[3] حينئذ علتنا أولى، فبين هذا وبين ما حكينا عن أبي الحسن مما كان يأباه فرق (واضح).[4]

فإن قال قائل: من قال بهذا الضرب من الاستدلال على صحة العلة، أعني وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها لا يصح له القول بتخصيص العلة، لأنه إذا كان يجيز وجود العلة مع عدم الحكم كيف يجوز له أن يستدل على كون المعنى علة لوجود[5] الحكم بوجوده وعدمه بعدمه، لأنه متى اعتبر هذا قال له خصمه: لما وجدت الحكم معدوما مع وجوده وموجودا مع عدمه علمت أن ما ذكرته ليس بعلة قيل له: لا يجب ذلك، لأنه ليس يمتنع أن يكون هذا المعنى دلالة صحيحة في الأصل على صحة العلة، ويكون الحكم جاريا عليها متعلقا بها مالم يمنع منه مانع (فإذا منع منه مانع)[6] امتنعنا[7] من إيجاب الحكم، وإن كانت العلة موجودة ولا يوجب ذلك فساد الدلالة، كما يقول مخالفنا: إن علة تحريم الخمر وجود الشدة لوجود التحريم[8] عند وجودها، وعدمه عند عدمها، فيجري هذه العلة في النبيذ، ثم وجدنا حكم التكفير متعلقا بالخمر عند وجود الشدة، وزائلا بزوالها، ولم يوجب ذلك كون الشدة علة لتكفير المستحل، مع وجود هذه الدلالة التي استدللت بها على صحة اعتلالك، كذلك ما وصفنا.

---

(١) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٢) في ح «وجوب».

(٣) في ح «فيصير».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) في ح «بوجود».

(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٧) في ح «استغناء».

(٨) في ح «بالتحريم».



وأيضـا : فإنـه من حيث جاز عنـدنـا تخصيص العلة، جاز تخصيص دلالتها على ما بينا، ومن حيث جاز تخصيص الاسم الذي هي[1] مقتضبة منه، جاز تخصيصها، ولا يمنع ذلك من اعتبارها فيما لم يقم فيه دلالة التخصيص.

وأيضـا : فإنـا إنـما نجيـز تخصيص العلة بعد إقامة الدلالة على صحتها في الأصل، ووجود دلائل تصحيح العلة مختلفة،[2] ليس لها طريق واحد على حسب ما ذكرنا،[3] فإنما نجيز تخصيص العلة بعد قيام الدلالة على صحتها في الأصل.

وأما ما لم تقم الدلالة على صحة كونه علة، فإنا (لا)[4] نعتبره علة.

وقـد ذكـرنـا قبـل ذلـك : أن أبا الحسن قد كان يستعمل في الاستدلال على العلة، وجـود الحكم بوجـودهـا وارتفاعه بارتفاعها، وأن أحداً من القائسين ليس يخلو من اعتباره في الحقيقة، ولكنه مع ذلك يجوز أن يقال: إنه متى تعارضت علتان متضادتان فيما توجبانه من الأحكـام، وأحـداهما يتعلق بها الحكم على النحـو الـذي حكيته عن أبي الحسن من وجود تأثيره في الأصـول، والأخـرى لا دلالـة عليهـا إلا من جهـة وجـود الحكم بوجودها وزواله بزوالهـا، أن ما شهـد له المعنى الأول منهـما أولى بالاعتبار، وكان ذلك ضربا من الترجيح، موجباً لكونه أولى بأن يكون علة، وبالله التوفيق.

ومن الناس من يجعل جري العلة في معلولاتها دلالة على صحتها وإن لم (يعضـدهـا)[5] دلالـة غيره[6] وهـذا قول عنـدنا ظاهر السقوط، لا يرجع القائل به إلا إلى دعـوى عاريـة من الـبرهان، وذلك لأن مذهبه الذي يعلله بهذا الضرب من التعلل يشتمل على ثلاث[7] دعاوى[8]

إحداها : دعوى للمذهب[9] الذي يخالفه فيه خصمه.

---

(١) في ح « هو ».

(٢) في هـ « مختلف ».

(٣) في هـ زيادة « فأما ما لم تقم الدلالة على صحته كونه علة فإنا نعتبره علة ».

(٤) سقطت هذه الزيادة من النسختين.

(٥) في ح « يقصد بها ».

(٦) هذا هو المسلك الرابع والاخير عند الجصاص وهو المسمى عند الأصوليين الطرد.

(٧) في ح « ثلثة ».

(٨) في ح « دعاو ».

(٩) في ح « المذهب ».



والثانية : دعواه العلة التي خلاف[1] خصمه إياه فيها (كهو)[2] في نفس المقالة.

والثالثة : أنه قرن إلى دعواه الثانية دعوى ثالية تجعلها[3] حجة لمقالها، لزعمه أنه حين قال: فهذه العلة في هذه المسألة. وقال بها أيضا في في مسألة أخرى، قد خالف[4] خصمه فيها، وهي دعوى ثالثة، لا دلالة عليها ليصح[5] المذهب.

فكان حقيقة قوله ، وتحصيله : أن الدليل على صحة دعواى هذه أني ادعيت دعوى أخرى مثلها في موضع آخر، والسؤال عليه في دعواه الثالثة كهو في الثانية والأولى ، لأن الدعاوى لا تصح بأنفسها، إنما تصح بدلائها.

وكان بعض أصحابنا يضرب بهذا مثلا ويقول: هذا بمنزلة رجل قيل له : لم سرقت اليوم؟ فيقول: لأني سرقت أمس. ولو جاز الاقتصار على مثله في تصحيح العلة، لجاز الاقتصار على دعوى لعلة نفسها. فيقول: الدليل على صحة علتي: أني قلته بها.

ولو جاز هذا ، لجاز أن يقول مثله في نفس المذهب الذي طولب بتصحيحه.[6] فيقول: الدليل على صحة مذهبي دعواى: أنه صحيح ، وهذا كله جهل وَخَبْط لا يعتمد على مثله إلا غبى.

فإن قال : الدليل على صحة هذا الاعتبار أن استمرار العلة في فروعها وعدم انتقاضها بدفع الأصول لها، وفقد مقاومة علة أخرى لها موجبة للحكم بخلاف ما يوجبها، يدل[7] على أنها من عند الله تعالى ، لأنها لو كانت من عند غير الله عز وجل، لانتقضت، ودفعتها الأصول، وقاومها من العلل ما يوجب فسادها بقوله تعالى : «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا»[8] فكان اتساقها وعدم دفع الأصول لها ومقاومة علل أخرى

---

(١) في ح « خالف ».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في ح « فجعلها ».

(٤) في ح « خالفه ».

(٥) في النسختين « صح » ولعل ما أثبتناه هو المراد.

(٦) في ح « تصحيحه ».

(٧) في ح « تدل ».

(٨) سورة النساء آية ٨٢



إياها، هي الدلالة الموجبة لصحتها، فلم نكن فيما ادعيناه من صحة العلة مقتصرين على الدعوى حين عضدناها بدلالة غيرها وهي ما وصفنا.

قيل له : قولك: إنه لم يدفعها أصل غلط ثان، بل الأصول كلها تدفعها، لأن الأصول التي هي الكتاب والسنة والاتفاق وحجة العقل، قد حكمت ببطلان قول[1] لم يعضده[2] قائله بدلالة.

قال الله تعالى : «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»[3] وقولك : إنها من عند الله تعالى دعوى لا دلالة عليها، بل يقول خصمك: إنها من عند غير الله تعالى : (إذ لا دلالة لك عليها أكثر من دعواك لها، ولو كانت من عند الله تعالى، لما أخلى الله تعالى)[4] من دلالة تدل عليها.

فصارت حقيقة قولك هذا : أن الدلالة لم تقم على فسادها، وقول القائل: إن الدلالة لم تقم على فسادها دعوى ليس بدلالة على صحة الدعوى، لأن لخصمه أن يقول له: أفأقمت[5] الدلالة على صحتها؟ فإن قال: نعم. قيل له: فهلم تلك الدلالة.

وإن قال:[6] ليس ها هنا دلالة على صحتها غير عدم الدلالة على فسادها.

(قيل له : فقل مثله في نفس المذهب، أنه لم تقم الدلالة على فساده، وقد استغنيت عن ذكر العلة، فإذا لم يسغ لك هذا في نفس المذهب، فالعلة مثله، لأنك مدع فيهما جميعا.

ويقال له أيضا : ما أنكرت أن يكون الدليل على فسادها أنه لا دلالة لك على صحتها.

وقد حكمت الأصول: بأن كل مذهب لم تقم الدلالة على صحته فهو فاسد، فلما عرِيَتْ علتك هذه من دلالة تدل على صحتها، دل على فسادها).[7]

---

(١) في ه «كل».

(٢) في ح «يقصده».

(٣) سورة البقرة آية ١١١

(٤) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٥) في ح «أفامت».

(٦) في ح «كان».

(٧) ما بين القوسين ساقط من ح.



وأما قوله : إن اتساقها وعدم مقاومة أخرى لها دلالة على صحتها. فإنا قد قلنا: إن الأصول قد دفعتها من الوجه التي ذكرنا.

ولو كان مثله دليلا على صحة العلة لجاز أن يقال مثله في نفس المذهب.

فيقول : إن الدليل على صحة مذهبي أنه متسق لا يدفعه أصل، ولا يقاومه مذهب غيره، ولم تقم الدلالة على فساده، لأنه لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا، فلما امتنع أن يكون مثله دليلا على صحة المذهب كان كذلك حكم العلة.

فإن قال : إن دعوى المذهب يقاومها الخصم بضدها.

قيل : ودعوى العلة يقاومها دعوى الخصم أنها علة فاسدة، وأن مذهبي صحيح، فدل على صحة اعتلالك.

ألا ترى : أن جري العلة معلولها إنما هو دعواك وقولك غير مقرون بدليل، لأنك إذا سئلت عن علة تحريم التفاضل في البر بالبر فقلت: إنه مأكول جنس، فاستدللت عليه بأنه جار في معلوله، كان حقيقة هذا القول: أن الدليل عليه، أني قلت في البطيخ والرمان (والعدس)[1] والأرز ونحوها من المأكولات، فلم تحصل منها إلا على الدعوى.

وهذا الضرب من الدعاوى يكفي في معارضتها قول الخصم: ليس هذا كما ادعيت، لا في هذا الأصل الذي ذكرت، ولا في غيره كالمذهب نفسه. إذا خالفك خصمك فيه، كان خلافه إياك معارضا لقولك، ومقاوما لمذهبك، إذا[2] لم تعضده بدلالة، فتحصل أنت وهو على الدعوى.

ويقال له : أليس القائلون بعلة تحريم التفاضل على اختلافهم فيها قد أجرى كل منهم علته في معلولها، فواجب على هذه القضية، أن تكون كلها[3] صحيحة، وهذا خلاف الإجماع، لأن الاتفاق قد حصل أن الصحيح من هذه العلل هي واحدة منها، ثم قد قاومت كل واحدة صاحبتها في باب جريها في معلولها، ثم مع ذلك لا يعوز خصمك في كل علة تعتل بها وتقتصر[4] في الاستدلال على صحتها على ما ذكرت، أن ينصب علة بإزاء علتك موجبة للحكم بضد موجب علتك، معارضة لها وتجريها في معلولها.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) في ح «إذ».

(٣) في ح «عليها».

(٤) في ح «ويقتصر».



ويقول : الدليل على صحة علتي جريها في معلولها.

ولا ينفك حينئذ من أحد أمرين : إما أن تسوغ له ذلك، فتصحح العلتان جميعا، وهما توجبان حكمين متغايرين، ويلزمك القول بهما جميعا، واعتقاد وجوب حكمين متضادين في شيء واحد في حال واحدة، وهذا هو الاختلاف[1] الذي نفاه الله تعالى عن أحكامه بقوله تعالى : ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾[2]

فيقال له : ما أنكرت أن يكون ما يؤدي إلى هذا التضاد والاختلاف من عند غير الله تعالى، لأنه لو كان من عند[3] الله عز وجل، لما أدى إلى هذا الاختلاف إذ لا يسوغ له ذلك.

فيقول بالاستدلال على صحتها بجريها في معلولها، فهذا التضاد الذي ذكرنا ضرب من الاختلاف الذي هو منتف[4] عن أحكام الله تعالى.

واختلاف ثان هو منتف[5] أيضا : أن يكون من عند الله تعالى، وهو ما ذكرنا من اتفاق الجميع على أن العلة أحد المعاني التي اختلفوا فيها، دون جميعها، لم (يجر)[6] الجميع مجرى علته في معلولها، مع اتفاقهم أن الصحيح واحدة منها،

ولو كان مجرى[7] العلة في معلولها علامة لصحتها، لما قاومتها علة فاسدة، لأن الحق لا يقاومه الباطل، حتى لا ينفصل منه قال الله تعالى : ﴿بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق﴾[8] فمتى وجدنا في مذهب هذا الاختلاف، علمنا أنه ليس من عند الله تعالى، فنحن لو استدللنا بالآية على فساد هذه المقالة لكانت كافية في إفسادها، فقد بان فساد هذا القول من[9] وجوه :

---

(١) في ح زيادة «فيه».

(٢) سورة النساء آية ٨٢

(٣) في ح «غير».

(٤) في ح «منف».

(٥) في ح «منف».

(٦) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٧) في ح «جرى».

(٨) سورة الأنبياء آية ١٨

(٩) في ح «مع».



أحدها : أن قائله لم يرجع في إثباته إلا إلى دعوى.

والآخر: أن الأصول قد حكمت بفساد كل قول لا دلالة لقائله على صحته.

والآخر : أنه يؤدي الى تضاد الأحكام والمقالات، وذلك منتف عن أحكام الله تعالى بقوله تعالى: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا».

ومن أشكال ذلك : ما يقوله بعض أصحاب الشافعي في العلتين إذا أوجبتا حكما واحدا، وإحداهما أعم من الأخرى: أن أعمهما أولى بالصحة، فيقتصر في تصحيح أعمهما على هذا القول، من غير أن يعضده بدلالة.

وذلك نحو قولهم في علة الأكل: إنها أعم من علة المقتات المدخر(*) لأن كل مقتات مأكول، وليس كل مأكول مقتاتا، ونحو ما نقوله في علة بعض الطهارة بخروج النجاسة، وعلة من يعتبرها بخروج النجاسة من السبيل(*) فعلتنا أعم، ولا يصح لنا أن نقول: إن علتنا أولى لكونها أعم، من غير أن نقرنها[1] بدلالة، وهو نظير ما قدمناه في إنكار الاحتجاج لصحة العلة بجريها في معلولها، وذلك لأن القائل بأعم العلتين، إنما اقتصر على الدعوى في زيادة المعلولات التي ادعاها من غير أن يعضدها بدلالة، فقوله[2] ساقط.

بل لو قال قائل: إن أخصهما أولى، جاز له الاحتجاج به على خصمه لاتفاقهما على وجود حكم الأخص، واختلافهما في الأعم، مع عدم الدلالة على ثبوتها، والذي يلزم القائل بالأعم إقامة الدلالة على صحة علته على الشروط التي ادعاها، فإذا صححتها الدلالة، صح حينئذ اعتبار عمومها، ما لم يعرض فيها ما يوجب تخصيص حكمها.

فإن قال قائل : القول بأعم العلتين واجب، كوجوب القول بأعم اللفظين إذا أوجبا حكما واحدا.

قيل له : لعمري إن (القول)[3] بأعم العلتين واجب إذا قامت الدلالة على صحتها، فاما اعتبار أعمها قبل إقامة الدلالة على كون المعنى الأعم علة للحكم، فقول

(*) فقيه .

(*) فقيه .

(١) في ح « يقرن ».

(٢) في ح « فقولك ».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

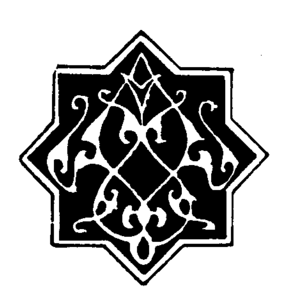


ساقط مرذول، وإنما وجب القول بأعم اللفظين لأنه قد ثبت: أن الاعم اسم للخاص ولغيره، فوجب اعتباره إذا علق الحكم به.

ونظيره أن يثبت أن الأعم فيما ذكره علة بدلالة توجبه، فيكون حينئذ بمنزلة اللفظين إذا كان أحدهما أعم من الآخر.

ومما يغالط به المخالفون في هذا الباب قولهم: إن علة الأكل أولى من علة الكيل، لأنها تستوعب التمرة بالتمرتين، ونحو ذلك مما لا يدخل تحت الكيل، ويوجب من الحكم أكثر مما يوجبه الآخر، وهذا لا معنى له، لأنه لا يرجع فيه[1] إلا إلى دعوى حسب ما بين في إفساد قول القائلين بجرى العلة، والقائلين بأعم العلتين، ثم هو مع ذلك مفارق لما ذكرنا في أعم العلتين، لأن الكيل والوزن يعمان أكثر المأكولات وكثيرا من الأشيا التي ليست بمأكولة: كأنواع الطيب، والأصباغ، والحديد والرصاص، وسائر جواهر الأرض، وما جرى مجرى ذلك، فيوجب[2] حكم تحريم التفاضل في سائر هذه الأشياء. وهذا الضرب من الاعتبار إن صح احتجنا أن نعد المكيلات والموزونات، ونعد المأكولات، فننظر أيهما أكثر أنواعا فيكون أولى، وهذا الاعتبار ساقط لا يقول به أحد.

وعلى أن قول القائل في مثل هذا بأعم العلتين لغو لا معنى له، إذ كانت كل واحدة منهما عامة في نوعها جارية في معلولها، فليست إحداهما بأعم من الأخرى في بابها.



(١) في ح «منه».

(٢) في ح «يستوجب».



الباب التاسع والثمانون
في
القول في اختلاف الأحكام مع اتفاق المعنى
واتفاقها مع اختلاف المعاني

بـــــاب
القول في اختلاف الأحكام مع اتفاق المعنى واتفاقها[1] مع اختلاف المعاني

قال أبـوبكـر : يجوز أن يتعلق بالمعنى الـواحـد أحكـام مختلفـة، كتعلق إيجاب كفارة رمضـان ودم الإحـرام بالجماع، (وكتعلق)[2] تحريم[3] أم المرأة بعقد النكاح، وكتعلق إباحة المنكوحة بذلك العقد بعينه، وكإباحة الإفطار بوجود الحيض وحظر وطئها.

ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى.

وإنما كان كذلك، لأن هذه العلل لما كانت أمارات للأحكام[4] على حسب مايجعلها الله تعـالى علامـة فيهـا، لم يمنع أن يجعل المعنى الواحد علامة لأحكام مختلفة، كالاسم لما كان علامة للحكم المضمن[5] به لم يمتنع أن يكون الاسم الواحد علما لتحريم شيء، وعلما لإباحة شيء آخر.

ألا ترى: أن اسم الكفـر قد صار علما لإبـاحـة قتـل الحربي، وعلما لتحريم التوارث بيننا وبينه، ويمنع قبول الشهادة، وما جرى مجرى ذلك، فكذلك علل الشرع جارية هذا المجرى لا يمتنع فيه كون المعنى الواحد علة[6] لحكمين مختلفين.

---

(١) في ح «واتفاقها».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في ح «وكتحريم».

(٤) في ح «الأحكام».

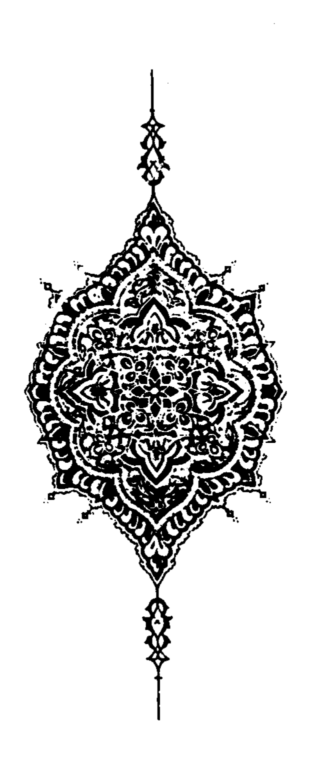
(٥) في ح «المضمر».

(٦) في ح «عنده».

وجائز أيضا اتفاق الأحكام لعلل مختلفة.

ألا ترى البيع قد يفسد لأنه بيع ماليس عنده، ويفسد أيضا لأنه بيع مالم يقبض، ولأنه بيع غرر، أومجهول، وقد يجب القتل للردة، والقصاص، والكفر، ولمعاني أخر، فليس يمتنع تعلق الحكم الواحد لعلل مختلفة.

وكقولنا أيضا: إن النَّساء يحرم بوجود الجنس على حياله، ويحرم أيضا بوجود الكيل، أو الوزن، وهذا أظهر من أن يخفي على ذوي فهم.



الباب التسعون
في
ذكر شروط الحكم مع العلة

باب
في ذكر شروط[1] الحكم مع العلة

قال أبوبكر: وقد تكون العلة موجبة للحكم على شرائط تتقدمها، فلا يكون للعلة تأثير في ذلك الحكم إلا بعد وجود شرائطها، وإن لم تكن تلك الشرائط موجبة له، وذلك نحو قولنا: إن الزنى يوجب الرجم مع شرط الإحصان، وإن لم يكن للإحصان تأثير في إيجابه مع الزنى، وذلك لأن الرجم عقوبة، والإحصان اسم يشتمل على معانٍ لا يجوز أن يستحق العقاب عليها، لأنه: البلوغ، والإسلام،[2][3] والدخول،[4] وليس هذه المعاني مما يستحق عليه العقوبة، فعلمنا أن الرجم يستحق بالزنا لا بغيره، وإن لم يجب إلا بوجود الإحصان، ومما يبين الفصل بين السبب الموجب للحكم، وبين مالا يوجبه،[5] وإن كان شرطا في إيجابه: أن مايجب الحكم عند وجوده هو الموجب للحكم عند تقدم تلك الشرائط، وأن مالا يجب الحكم بوجوده ليس هو الموجب له.

ألا ترى: أن الإحصان قد كان موجودا غير موجب للحكم،[6] حتى لما وجد الزنى بعد الإحصان وجب الرجم، ولو وجد منه الزنى قبل الإحصان ثم أحصن قبل إقامة الحد لم يجب الرجم، فعلمت أن وجوب الرجم متعلق بوجود الزنى دون وجود الإحصان.
ولذلك[7] لم يوجب أصحابنا على شهود (الإحصان ضمانا عند الرجوع، وأوجبوه

---

(١) في ح «سقوط».
(٢) في ح «الايلام».
(٣) في ح زيادة «والتزويج»
(٤) في ح زيادة «ونحوه».
(٥) في ح «يوجب».
(٦) في ح «للرجم».
(٧) في ح «وكذلك».

على شهـود الـزنـا ، إذ كانوا هم الموجبين له ، ولم يكن شهود)[1] الإحصان موجبين له ، ومن أجل ذلك احتيج في إثبات الزنى أربعة شهداء، والنفي في إثبات الإحصان بشهادة شاهدين .

ويـدل أيضـا من مذهبهم على ما ذكـرنا على أصلهم من اعتبار المعنى الذي تعلق الحكم بوجـوده دون وجـود غيره في كونـه موجباله : قولهم في شاهدين شهدا على رجل أنه اعتق عبـده أمس ، فيقضى القـاضي عليـه بعتقه ، ثم شهد شاهدان آخران : أن عبده كان جَنَى أول من أمس ، وأن المولى علم بالجنابة ، فألزمه القاضي الدية وجعله مختارا ، ثم رجـع[2] الشهـود كلهم : أن ضمان الـديـة على شهـود الجنـايـة ، وضمان القيمة على شهود العتق ، لأن القاضي ألزمه الدية بشهادة شهود الجناية ، وإن لم تكن الجناية مما لم يلزم به الدية إلا بعـد العتق ، لأن العتق قد كان موجـودا بشهـادة الآخرين ، غير موجب لها على المولى ، فلما وجدت[3] شهادة شهود الجناية ، ألزمه الدية .

وقـالـوا : لو كان شهـود الجنـايـة شهـدوا أولا بالجناية فحكم[4] الحاكم بها ، ثم شهد شاهدان : أنه أعتقه بعد الجناية ، فالزمه القاضي الدية ، ثم رجع الشهود كلهم ، أن شهود العتق يضمنون في هذه الحال الدية ، لأن لزومها تعلق بشهادتهم .

ألا ترى أن شهـادة شهـود الجنـاية قد كانت موجودة غير موجبة للدية ، ثم لما وجدت شهادة شهود العتق ألزمه بها الدية ، فعلقوا[5] وجوب الحكم بالمعنى الذي عند وجوده وجب دون ماهو شرط فيه مما تقدمه .



(١) مابين القوسين ساقط من ح .
(٢) في ح «رجعوا» .
(٣) في ح «وجد» .
(٤) في ح «فلما حكم» .
(٥) في ح «فغلبوا» .



الباب الحادي والتسعون
في
ذكر الأصناف التي تكون علة للحكم

باب[1]
في ذكر الأوصاف التي تكون علة للحكم

(بـــــاب)[1]
في ذكرى الأوصاف التي تكون علة للحكم

قال أبـو بكـر : وقـد تكون علة الحكم وصفا لازما للأصل المقيس عليه ، كقولنا : إن علة تحريم النَّساء وجود الجنس .

وقـد يكـون وصفـا غير لازم للأصـل ، لكنـه يتبـع[2] عادة النـاس في التعـامل[3] به كقولنا : إن كونه مكيلا علة لتحريم النَّساء أيضا ،[4] وكونه مكيلا ليس هو وصفا لازما له ، وإنـما يصـير كذلـك بجـريان[5] العادة بالتعامل كيلا ، وكاعتلالنا لإيجاب العشر فيما تخرجه الأرض من الخضر ونحوها[6] بعلة أنها يقصد الأرضون بزراعتها ، قياسا على الحنطة ، وكونه مما يقصد بزراعته إنما هو عادة جارية من الناس فيها وليس هو صفة لازمة لنفس المزروع .

وقـد كون العلة نفس الاسم ، كقـولنـا : إن مسح الـرأس مرة قيـاسـا على سائـر الممسوحات من نحو المسح على الخفين ، ومسح التيمم بعلة أنه مسح ، وقد كان أبو الحسن يحتـج للمحـرمـين إذا قتـلا صيداً : أن على كل واحد منهما جزاء كاملا ، بأن هذه كفارة فيها صوم ، لقوله تعالى : «أو كفارة طعام مساكين» فسماه كفارة ، فاشتبهت كفارة قتل الخطأ ، لما كانت كفارة فيها صوم لزم كل واحد من القاتلين كفارة كاملة ، فالقياس (صحيح بالاسم)[7] على هذا الوجه ، وإنما لا يصح الاعتلال[8] بالاسم إذا لم يعد إلى فرع ، كما لا

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في هـ

(٢) في ح « يقع » .

(٣) في ح « التفاضل » .

(٤) في هـ زيادة « وإنما » .

(٥) في ح « لجريان » .

(٦) راجع الأقوال في وجوب الزكاة في الخضر والفاكهة ، المبسوط ٣/ ٢ وتبيين الحقائق ١/ ٣٩١

(٧) عبارة ح « فالقياس بالاسم صحيح » .

(٨) في ح « الاعلال » .



يصح الاعتلال بشيء من أوصاف الأصل إذا لم يعد الى فرع، وكان موقوف الحكم على الأصل، على ما بيناه فيما سلف من فساد قول القائلين بذلك.

وقد تكون العلة حكما من أحكام الأصل فينصب علة للفرع يجب فيه الحكم المتنازع بوجوده، كما قلنا في المحرمين إذا قتلا صيدا، وجمعنا بينهما وبين قاتل الخطأ بأن هذه كفارة فيها صوم، وهذا جميعا حكمان.

وكقولنا : إن الرجل ممنوع من تزويج أخت امرأته في عدتها منه، بعلة أنها معتدة، قياسا على منع تزويجها زوجا آخر إذا كانت معتدة، وتحريم الأختين والزوجين من طريق الجمع، فيهما حكم واحد، علتهما كونها معتدة، وكونها معتدة إنما هو حكم.

وكقولنا : إن المني نجس لأن خروجه يوجب نقض الطهارة (قياسا على انتقاض الطهارة بخروج البول، وكان انتقاض الطهارة علة لكونه نجساً وانتقاض الطهارة) حكم. .

وقد تشتمل العلة على أوصاف بعضها صفة لازمة للأصل، والآخر حكم، والآخر وصف عارض فيه، كقولنا : إن سيلان الدم من الجرح إلى موضع الصحة علة لنقض الطهارة، لأنه دم عرق خارج نجس، فكونه دم عرق صفة لازمة له، وكونة خارجا وصف عارض فيه، وكونه نجسا إنما هو حكم، ليس هو وصفا له لازما ولا عارضا.

وقد يشتمل أيضا على أوصاف بعضها حكم وبعضها عادة، كقولنا : في علة نجاسة سؤر السبع : إنه محرم الأكل، لا لحرمته، ويستطاع الامتناع من سؤره، قياسا على الكلب. فقولنا: محرم الأكل حكم، وقولنا: يستطاع الامتناع عن سؤره متعلق بالعادة.

وقد يشتمل على وصفين هما جميعا حكم، كقولنا: إن النَّساء محرم في الحديد بالنحاس،[2] لأن الوزن فيه أحد وصفي علة تحريم التفاضل، وهو من جنس مايتعين. فقولنا: أحد وصفي علة تحريم التفاضل حكم.

وقولنا : مما[3] يتعين حكم أيضا.

---

(١) مابين القوسين ساقط من ح.

(٢) في ح «والنجاس».

(٣) في ح «فيما».



الباب الثاني والتسعون

فـي

القول في مخالفة علة الفرع لعلة الأصل

بــــــاب
القول في مخالفة علة الفرع لعلة الأصل

قال أبـو بكـر : وقـد يكـون حكم الأصـل الـذي منه تقتضب العلة متعلقا بمعنى . وتكـون علة الفـرع غير المعنى المـوجب للحكم في الأصـل ، هذا جائز في علل الشرعيات ، وذلـك نحـو قلنـا : إن علة تحريم التفاضل في الأرز أنه مكيل جنس ، قياسا على (البر) ،[1] وليس هذا الحكم موجبـا في الـبر بهذه العلة ، لأن الـبر إنـما وجب فيه هذا الحكم بالنص لا بهذا المعنى ، إذ كان دخوله تحت النص مغنيا عن تعليله لإيجاب حكمه ، وإنما اقتضينا هذا الاعتلال للفرع الذي ليس بمنصوص عليه .

ألا ترى : أنـه لولا الفـرع لكـان ذكـر (هـذا)[2] الاعتلال للأصل لغوا لا معنى له ، على مابينا فيما تقدم .

وكــذلــك كل أصــل (ثبت)[3] بنص أو اتفـاق ، فإنـا[4] متى قسنـا عليـه بعلة ، أو اقتضيناها ، فحكم الأصل يتعلق بالنص أو الاتفاق ، وحكم الفرع متعلق بالعلة المستنبطة منه .

وقد يعرض مثل هذا كثيرا مما ثبت حكمه من طريق الاستنباط ، فيقاس[5] عليه بعلة غير علة الأصـل ، نحـو قولنا : إن محاذاه الرجل المرأة في صلاة واحدة تفسد صلاته ، والعلة فيه : أنه قد قام مقاما لا يجوز أن يقومه بحال ، مع (اختصاصه بالنهي)[6] قياسا على إفساد صلاة من قام قدام الإمام ، وقد ثبت عندنا فساد صلاته .

وما ذكرناه من العلة بوصف من أوصاف الأصل المقيس علية ، والعلة التي بها أفسدنا

---

(١) مابين القوسين ساقط من ح .

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح .

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح .

(٤) في ح «فإنما» .

(٥) في ح «قياس» .

(٦) عبارة ح «اختصاص بالنفي» .

صلاة من صلى قدام الإمام، ليست بهذه،[1] وإنما هي أنه مأمور بالإئتمام بالإمام واتباعه، فمن[2] صلى قدام الإمام غير مؤتم به ولا متبع له عندنا فقد تبين أن العلة التي بها اثبتنا حكم الأصل المقيس عليه، غير العلة التي بها ثبت حكم الفرع المقيس.

ونظير ذلك أيضا: قولهم في رجلين أقام أحدهما البينة على عبد في يدي رجل أنه وهبه له وقبضه. وأقام الآخر البينة أنه باعه منه، ولم يوقت البينتان، أو بينة الشراء أولى، لأن عدم تاريخ العقدين[3] في شهادة الشهود، يوجب الحكم بوقوع العقدين معا، ومتى حكمنا بوقوع البيع والهبة معا، سبق وقوع الملك بالشراء الملك بالهبة، لأنه يوجب الملك بنفس العقد، والهبة لا توجبه إلا بعد القبض، فكانت العلة الموجبة للحكم بالبيع دون الهبة، ماذكرنا.

ثم قالوا: لو أقام أحدهما البينة على الرهن، والأخرى على الهبة، وشهدت البينات بالقبض، فإن[4] الرهن أولى من الهبة، لأنهما قد تساويا في أن من شرط كل واحد منهما القبض، والرهن يشبه البيع في باب ما يتعلق به من ضمان اليدين كما يتعلق بالبيع ضمان الثمن، فقاسوا الرهن على البيع في هذا الوجه بغير العلة الموجبة، لكون البيع أولى من الهبة.

ونحوه إذا أقام رجل البينة على شراء العبد من مالكه، وأقام العبد البينة أن مولاه أعتقه، فيكون العتق أولى، لأن فيه قبضا، فصار كإقامة رجلين البينة على الشراء، وشهدت بينة أحدهما بالقبض، فيكون صاحب القبض أولى، ثم جعلوا التدبير مثل العتق في كونه أولى من الشراء وإن لم يكن فيه قبض، بعلة أنه لا يلحقه الفسخ، كما لا يلحق العتق، فالعلة التي قاسوا بها التدبير على العتق في كونه أولى من الشراء غير العلة الموجبة لكون العتق في الأصل أولى من الشراء.

ونظائر ذلك كثير[5] في مسائل الفقه.

وإنما جاز هذا في العلل الشرعية من قبل أنها لما كانت علما للحكم على مابينا فيما

---

(١) في ح زيادة «دائما».

(٢) في هـ «ومن».

(٣) في ح «الضدين».

(٤) في ح «كان».

(٥) في ح «كثيرة».



سلف غير موجبة (له)، [1] ثم لم يمتنع إيجاب حكم الأصل بمعنى، ثم يجعل بعض أوصافه علما لحكم آخر يقاس[2] عليه إذا كانت هذه الأوصاف، إنما صارت عللا على حسب ماجعله الله تعالى علامة الأحكام، والنكتة التي عليها مدار الأمر في اعتبار هذه المعاني عللاً على الأوصاف التي قدمنا، أنها (لما)[3] لم تكن موجبة لأحكامها المتعلقة بها، وإنما كانت أمارات لها، على حسب ماينصبها الله تعالى إمارة لم يمتنع[4] أن يكون بعض الأوصاف علامة لحكم، ثم تكون بعض أوصاف هذا الحكم علامة لحكم آخر غيره يجب اعتباره به.

ومن هذه الجهة أجزنا تخصيص أحكام العلل الشرعية مع وجودها، فلذلك امتنعنا من اقتضاب[5] علة لا تتعدى إلى فرع، ولا تتجاوز[6] موضع النص أو الاتفاق لخروجها من أن تكون علامة لحكمه، إذ كان مايثبت من هذه الوجوه لا يكون بعض أوصافه علامة له مقيدا للحكم فيه.

ومن خالف فيما ذكرنا من هذه الوجوه، فانما خالف فيها لجهله بمعاني العلل الشرعية، وظنه أنها بمنزلة العلل العقلية، فامتنعوا من أجل ذلك من تجويز هذه الأشياء التي ذكرنا فيها، فمنعوا تخصيصها وأجازوا كون علة لا تتعدى الفرع ولا تتجاوز[7] موضع النص، ومنعوا وجوب حكم الأصل بعلة، وحكم الفرع بعلة أخرى غيرها، إذ كان هذا الفرع مبنيا على ذلك الأصل.

ولو قد كانوا عرفوا معاني ما نسميه عللا نوجب بها قياس الأحكام الشرعية، لخفت المؤنة عليهم في فهم هذه المواضع.

---

(١) مابين القوسين ساقط من ح.

(٢) في ح زيادة «به».

(٣) مابين القوسين ساقط من ح.

(٤) في ح «يمنع».

(٥) في ح «أوصاف».

(٦) في ح «يتجاوز».

(٧) في ح «يتجاوز».



الباب الثالث والتسعون

في

ما يضم إلى غيره فيجعلان بمجموعهما علة الحكم وما لا يضم إليه وما جرى مجرى ذلك

بـــاب
فيما يضم إلى غيره فيجعلان بمجموعهما علة الحكم وما (لا)[1] يضم إليه وما جرى مجرى ذلك

قال أبوبكر : كل وصف قامت الدلالة على كونه علة (من)[2] الوجوه التي يثبت علل الشرع منها، فإنه يجب اعتباره في إيجاب الحكم به من غير ضم معنى آخر إليه، فإن رام أحد ضم وصف آخر إليه حتى يكونا بمجموعهما علة للحكم، لم يكن ذلك إلا بدلالة تدل على أن الوصفين بمجموعهما علة الحكم، فإن الحكم متعلق بهما دون أحدهما.[3]

وذلك نحو قولنا: إن العلة في وجوب نقض الطهارة بخروج البول كونه نجسا خارجا بنفسه إلى موضع يلحقه حكم التطهير، للدلائل الموجبة لصحة ذلك.

فإن قال لنا قائل: ما أنكرتم أن تكون العلة في البول مع ما وصفت: أنه خارج من السبيل لم يصح ذلك، لأن ما ذكرناه علة صحيحة، قد قامت الدلالة عليها غير مفتقرة في كونها علة إلى ماذكرت، ولم يثبت أن للسبيل تأثيرا في نقض الطهارة، وأن الحكم يتعلق به في زوالها، فغير جائز كونه مشروطا مع ما وصفنا.

وكذلك إذا دللنا على أن علة تحريم[4] التفاضل كونه مكيل جنس، فقال لنا: ما أنكرتم أن تكون العلة فيه كونه مكيلا مأكول جنس، لم يصح له ذلك، لأنا لم نجد الأكل متعلق به حكم في هذا الباب، فلا اعتبار به، وقد وجدنا الحكم يتعلق بالكيل والجنس فغير جائز ضم الأكل إليهما مع استغنائهما عنه في كونهما علة.

---

(١) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٣) اختلف الأصوليون في مسألة ما إذا كان الحكم معللا بمجموع العلتين أو أكثر، فذهب الجمهور إلى الجواز، وذهب بعض الشافعية إلى عدم جوازه.

راجع أصول السرخسي ٢/ ١٧٥ وكشف الأسرار ٤/ ٤٥، والمستصفى ٢/ ٣٤٣ والابهاج ٣/ ٩٦ وشفاء الغليل ٥٣٣

(٤) في ح «التحريم».



ولذلك نظائر كثيرة يجب مراعاتها فيما يعتبره المخالف، فإن كان الوصف الذي يريد ضمه إلى العلة مما له تأثير في الحكم، فلم تستقم العلة إلا بضمه إليها، ضممناه اليها، والذي يجب ضمه إلى غيره وجعلهما علة هو مالا تستقيم[1] العلة إلا به، ولا يصح إلا بوجوده، ويكون مع ذلك له تأثير في الحكم على الوجه الذي يعتبر فيه قول قائل لو قال: إن العلة في نجاسة سؤر السباع: أن السبع محرم الأكل قياسا على الكلب، فهذا لا يصح، لأن الإنسان والهر أكلهما محرم وسؤرها طاهر، فاحتجنا من أجل ذلك إلى تقييد العلة بوصفين لكل واحد منهما تأثير في الأحكام.

وهو أن يقول محرم الأكل لا لحرمته، ولا يستطاع الامتناع من سؤره، لأنا لو اقتصرنا على قولنا محرم الأكل لا لحرمته لزم عليه سؤر الهر، لأنه محرم الأكل لا لحرمته، فاحتجنا إلى تقييده أيضا بانه (لا)[2] يستطاع الامتناع من سؤره وإنما صح إلحاق هذين الوصفين بالمعنى الذي ذكرنا في صحة كون الجميع علة للحكم، لتعلق الأحكام بهما.

ألا ترى أن سؤر الكلب نجس، وسؤر الهر طاهر، ولم يفترقا في الحكم إلا من جهة أن الكلب يستطاع الامتناع من سؤره في العادة، ولا يستطاع الامتناع من سؤر الهر.

وكذلك الكلب سؤره نجس وسؤر الإنسان طاهر، مع كونهما محرمي الأكل، وإنما اختلفا من جهة أن تحريم أكل الكلب لنجاسته، وتحريم أكل الإنسان لحرمته، لا لنجاسته، فاعتبر شروط العلل وما يصح ضمه إليها مما لا يصح بما وصفنا.

ونظائر هذا كثيرة في المسائل المختلف فيها، وفيما ذكرنا تنبيه على ما تركنا.[3]

ومما يشاكل ماقدمنا في هذا الباب مما يجب اعتباره في دعوى العلة في الأصل على النحو الذي ذكرنا في دعوى مضموم دعوى الخصم، الدلالة على صحة المعنى الذي يدعيه عليه لوجوب الحكم.

ويستدل عليه بوجود الحكم بوجودهما، وارتفاعه بارتفاعهما، فالواجب في مثل هذا أن يراعى المعنى الذي ادعاه علة الحكم، هل كان الحكم متعلقا به لأجل وجوده وزائلا بزواله؟ أو كان وجوب ذلك المعنى غيره؟ فإنه ربما كان هذا الوصف موجودا لبعض المعاني، ويكون

---

(١) في هـ «يستقيم».

(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٣) في هـ «ذكرناه».



الحكم موجودا بوجود معنى غيره، وزائلا بزوال غيره من المعاني (التي)[1] قارنت هذا المعنى في الأصل الذي اعتبر ذلك فيه، فيجعل الخصم وجود الحكم وزواله بهذا الوصف، دلالة على صحة المعنى الذي ادعاه عليه من غير تعلق الحكم به.

وذلك نحو قول المخالف في إسقاط الكفارة عن أكل الطعام في نهار رمضان متعمدا[2] من غير عذر واعتلال: بأنه مفطر بالأكل، فيجعل إفطاره بالأكل علة في سقوط الكفارة، بدلالة أن المريض والمسافر يفطران بالأكل ولا كفارة عليهما، وأن اختلافهما من جهة أن هذا معذور وذاك غير معذور، ولا يمنع الجمع بينهما عند اشتراكهما في علة الأكل.

ويستدل على أن الإفطار بالأكل علة في ذلك باتفاق الجميع على وجوب الكفارة على المجامع في نهار شهر رمضان من غير عذر، وسقوطها عن المريض والمسافر إذا افطرا بالأكل، فعلمت إن كونه مفطرا بالأكل علة لسقوط الكفارة، لوجود[3] الحكم بوجوده، وارتفاعه بارتفاعه.

ونحن[4] متى اعتبرنا هذا الاستدلال لم يصح له ما ادعاه فيه، وذلك لأن ما ادعاه في المريض والمسافر من أن الكفارة إنما سقطت عنهما من أنهما مفطران بأكل، ليس كما ادعاه، لأن المريض والمسافر إنما لم يلزمهما الكفارة لأنهما معذوران فيه، والعذر له تأثير في اسقاط كفارة رمضان.

ألا ترى أنهما لو أفطرا بجماع لم يلزمهما كفارة، ولم يختلف حكم الجماع والأكل من هذا الوجه، فعلمت أن سقوط الكفارة عنهما في هذا الحال لم يتعلق بالإفطار بالأكل، وإنما عليك أن ترينا أن حصول الإفطار بالأكل له تأثير في سقوط الكفارة، إن كانت المسألة التي جعلتها أصلا في ذلك إنما سقطت الكفارة فيها لمعنى غير الأكل.

فبان بذلك سقوط ما ادعاه من (تعلق)[5] وسقوط[6] الكفارة بالأكل، لوجودنا الحكم موجودا بوجوده ومعدوما بعدمه.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) في ح «معتمدا».

(٣) في ح «جوب».

(٤) في ح «فنحن».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) في ح «شروط».



وكـان كذلـك أن قال: اتفقنـا أن من بلع حصـاة لم تلزمه كفارة، والمعنى فيه أنه أفطر بالأكـل بدلالـة أن الجـماع يوجبهـا، والأكـل على هذا الوجه لا يوجبها فصار الحكم متعلقا بوجود الأكل زائلا بزواله.

فيقـال له: قد غلطت في دعـواك أن الحكم[1] تعلق بوجود الحكم وزال بزواله، وإنما تعلق بمعنى آخر (قارن الأكل وزال بزواله لا بالمعنى)[2] الذي ادعيت، لأن الأصل الذي استشهـدت به إذا اشتمـل على أوصـاف ثم وجـدنـا الحكم قد يجب بوجود وصفين أو ثلاثة ويزول بزوالها، فليس لك أن تجعل الحكم متعلقا ببعض تلك الأوصاف، إلا ولخصمك أن يعلقه بوصف آخر وبباقي[3] الأوصاف، فإذا كان الذي بلع الحصاة قد[4] اشتمل فعله ذلك على وصفين:

أحدهما؛ أنه أكل، والثاني: أن مأثمه دون مأثم المجامع، ودون مأثم آكل الطعام، فلست بأسعـد بجعلك الأكـل على الإطـلاق علة للحكم من خصمـك بجعله حصـول إفطاره بمأثم، دون مأثم المجامع علة في ذلك، ويكون ذلك علة صحيحة لتعديها إلى فرع[5] فيه، وهو قول مالك في إيجابه الكفارة على كل مفطر غير معذور

ثم يعـارضـك في استدلالك بمثل دلالتك على صحة المعنى بوجود الحكم بوجوده، وارتفـاعـه بارتفـاعـه، فلا تحصـل[6] حينئذ إلا على دعوى مجردة في قولك: إن الحكم كان موجـودا (بـوجـود الأكـل)[7] على الإطـلاق، معـدوما بعدمه، ثم ينفصل خصمك منك، ويسقط معارضتك إياه،فإن للمعنى[8] الذي اعتبره في مقدار المأثم تأثيرا في إيجاب الحكم، ولزواله تأثير في زواله.

---

(١) في ح زيادة «إذا».

(٢) عبارة ح « فإن الأكل وبزواله زال لا بالمعنى».

(٣) في ح « وباقي ».

(٤) في ح « فقد ».

(٥) في ح « نوع ».

(٦) في ح « يجعل ».

(٧) عبارة ح « بوجوده والأكل ».

(٨) في النسختين «المعنى».



ألا ترى أن المجامع في الفرج تلزمه[1] الكفارة لحصول إفطاره بمقدار من المأثم، وأن المجامع فيما دون الفرج لا يلزمه الكفارة، لقصور مأثمه عن مأثم المجامع، وأن وجوب الحد يتعلق بالمجامع في الفرج، ولا يتعلق بالجماع فيما دون الفرج لاختلافهما (في)[2] مقدار الإثم، وكان اعتبارا المأثم الذي مقداره مقدار مأثم المجامع فيما يحصل به الإفطار أولى من اعتبار الأكل على الإطلاق، لتعلق الحكم به على الوجه الذي ذكرنا.

ومن نظائر ذلك: احتجاج المخالف في المختلعة لا يلحقها الطلاق، وإن كانت في العدة بأنها بائنة منه، أو بأنها لا يصح الظهار منها.

ويستدل على صحة المعنى باتفاق الجميع على وقوعه قبل البينونة، واتفاقهم جميعا على امتناع وقوعه بعد انقضاء العدة، فدل ذلك على أن العلة في منع وقوع الطلاق بعد انقضاء العدة أنها بائن منه، أو أنها لا يلحقها ظهاره.

فأنت حينئذ بالخيار إذا كان خصمك مجيبا إن شئت عارضته على هذه العلة قبل النظر في صحة استدلاله، فتنصب إيقاع علة بإزائها وتستدل عليها بمثل دلالته عليها، بأن يقول له: ما أنكرت أنها لما كانت معتدة (منه عن طلاق، وجب أن يملك إيقاع بقية طلاقها بدلالة اتفاقنا جميعا على أنها إذا كانت معتدة)[3] من طلاق رجعي كان زوجها مالكا لإيقاع بقية طلاقها، بعلة أنها معتدة من طلاق.

والدليل على صحة هذه العلة: أنها متى انقضت علتها لم يلحقها طلاقه، لزوال العلة التي وصفها ما ذكرنا، ومادامت معتدة لحقها طلاقه، فدل على صحة المعنى لوجود الحكم بوجوده (وارتفاعه بارتفاعه)،[4] فإذا عارضته بذلك فقد سقط اعتلاله واستدلاله عليه.

فإن رام حينئذ ترجيح علته بشيء آخر لم يصح له ذلك، ويكون حينئذ منتقلا عن استداله الأول، ويكون هذا[5] ضربا من الانقطاع، لأنه قد تضمن بدءا تصحيح علته بما ذكر من استدلاله غير مضمن، بمعنى غيره.

---

(١) في هـ «يلزمه».

(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٣) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٤) عبارة ح «فايقاعه بايقاعه».

(٥) في ح «بهذا».



وإذا رام ترجيح اعتلاله[١] بعد معارضتك إياه بمعنى آخر، فقد ترك الاستدلال وأقل أحواله أن يكون استعماله بمعنى غيره، مما يوجب عنده ترجيح علته، اعترافا منه بأن الأول غير مستقل بنفسه في جهة للدلالة وتصحيح المقالة.

وإن شئنا نظرنا في جهة استدلالها هل هو على ما ادعى أم[٢] لا؟ وهذا أولى الأمرين وأصحهما في حق النظر.

فنقول له: ما الدلالة على أن الحكم فيما ذكرت تعلق بالبينونة فحسب؟ ولم قلت: إن امتناع وقوع طلاقه متعلق بزوال النكاح، ووقوع البينونة موجود مع وجوده، معدوم[٣] مع عدمه؟

وما أنكرت أن يكون امتناع وقوع (الطلاق)[٤] بعد انقضاء العدة متعلقا بانقضاء العدة وبزوال جميع أحكام النكاح، ويكون هذا المعنى أولى بالاعتبار، لأن[٥] بقاء العدة يوجب بقاء كثير من أحكام النكاح.

ووقوع البينونة (لم يمنع بقاء تلك الأحكام من نحو لزوم نسب ولد لو جاءت به، ووجوب السكنى والنفقة.

ولم يكن لوقوع البينونة)[٦] تأثير في زوال هذه الأحكام، ويكون اعتلالها بكونها معتدة من طلاق أولى (من الحكم)[٧] الذي ذكرنا أنه موجود بوجوده، ومعدوم بعدمه (لو)[٨] تعلق لما وجدنا لبقاء العدة من التأثير في بقاء شيء من أحكام النكاح، ولم يكن لوقوع البينونة تأثير في رفعها.[٩]

وكذلك نقول في احتجاجهم ببطلان الطهارة، لأن امتناع صحة الطهارة لم يؤثر في رفع هذه الأحكام مع بقاء العدة، فلا يؤثر في بطلان الطلاق.

---

(١) في ح «اعلاله».

(٢) في هـ «أو».

(٣) في ح «ومعدوما».

(٤) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٥) في ح «أن».

(٦) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٧) عبارة ح «بالحكم».

(٨) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٩) في ح «وقعها».



وكان استدلالنا بما وصفنا من تعلق الحكم ببقاء العدة عن الطلاق أولى ، لما وصفنا .

ومثله : قول من خالفنا في المجاوزة بقيمة العبد دية الحر إذا قتل خطأ، واعتلاله بأنه مال كالدابة، والثوب، واستدلا له عليه بأن العبد لما كان مالا وجب قيمته بالغة مابلغت، وأن الحر لما لم يكن مالا لم يجاوز به الدية.

وقلنا نحن لا نجاوز به دية الحر، أنه أتلف نفس آدمي من جهة الجناية، وضمان الجناية مخالف لضمان الأموال.

ألا ترى أن قاتله تلزمه الكفارة في الخطأ، والقصاص في العمد، وأن كونه مالاً لم يؤثر في سقوط الكفارة والقصاص، إذ كان إتلافه من طريق الجناية على ما ذكرنا.

وكذلك لا يؤثر في جواز مجاوزة الدية بقيمته، فكان اعتبارنا أولى، إذ كان كونه ما لا يؤثر في سقوط الكفارة عن قاتله في الخطأ، والقصاص في العمد.

وما ذكر من وجود الحكم بوجود كونه مالا، وارتفاعه بارتفاعه في الدابة المتلفه، فعلى غير ما ذكرنا، لأن الحكم لم يتعلق بكونه مالا (دون)[1] ما ذكرنا من أن ضمانه لم يكن على جهة ضمان الجنايات، (وضمان العبد في هذا الوجه ضمان الجنايات)،[2] فكانت قيمته معتبرة بدية الحر في منع مجاوزتها ونقصانها عن الدية، لم يخرجه عن باب[3] الجناية، ولأن ديات الأحرار قد تنقص، ولا يزاد على المقدار المؤقت.

ألا ترى أن دية المرأة على النصف، وأن دية الجنين خمسمائة، فعلى[4] الوجوه التي ذكرنا يجب اعتبار المعاني، والله عز وجل الموفق للصواب.



(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) مابين القوسين ساقط من ح.

(٣) في ح « ديات ».

(٤) في ح زيادة «هذا».



الباب الرابع والتسعون

في

القول في تعارض العلل والإلزام وذكر وجوه الترجيح

باب
القول في تعارض العلل والإلزام
وذكر وجوه[1] الترجيح

قال أبو بكر : لا يكون تعارض العلتين إلا على وجه منافاة كل واحدة منهما لحكم الأخرى، وهو كتعارض الأخبار، أن ذلك لا يكون فيها، إلا أن يكون كل واحد منهما موجبا[2] لضد حكم الآخر، ومتى لم يكن الخبران على هذا الوجه، لم يكونا متعارضين، [3] وذلك لأن العلتين إذا أوجبتا حكما واحدا فليس يمتنع أن يكونا جميعا صحيحتين، فتجري كل واحدة منهما على حسب مقتضاها وموجبها.

وإن كانت كل واحدة منهما جارية في فروع لا تجري الأخرى فيها.

وكذلك إن كانت إحداهما أعم من الأخرى، فليس يمتنع أن تكونا صحيحتين جميعا، وتكون كل واحدة منهما موجبة لحكمها فيما يوجد فيه، وهي مثل الخبرين إذا كان أحدهما أعم من الآخر، وما يتعلق بهما حكم واحد فيستعملان جميعا، نحوما روي عن

---

(١) في ح « وجود ».

(٢) في ح « موجبان ».

(٣) ذكر الإمام الشيرازي تفصيلا شاملا في تعارض العلل، فتكلم عن تعارض علتين: إحداهما تقتضي الحمل على الأصل، والأخرى لا تقتضيه، وتعارض علتين: إحداهما ناقلة، والأخرى مبقية، وتعارض علتين: إحداهما حاظرة، والأخرى مبيحة، وتعارض علتين إحداهما موجبة للحد، والأخرى مسقطة له، وتعارض علتين: إحداهما تقتضي العتق، والأخرى لا تقتضيه، وتعارض علتين: إحداهما أكثر فروعاً، وتعارض علتين: إحداهما أقل أوصافا، وتعارض علتين: إحداهما منتزعة من أصلين، والأخرى من أصل واحد، وتعارض علتين: إحداهما صفة ذاتية، والأخرى حكمية.

راجع تفصيل ذلك في التبصرة ٤٨١ وما بعدها.



النبي ﷺ (أنه نهى (عن بيع الطعام قبل القبض) (ونهى عن)[1] بيع ما لم يقبض) فهذا أعم من الأول في أعيان الحكم، وليسا معارضين لإيجابهما حكما واحدا.

وما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (أدوا صدقة الفطر، عن كل حر وعبد، صغير أو كبير فهو عام في الكافر والمسلم، وروي في (خبر)[2] آخر (فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر على كل حر وعبد من المسلمين) فنستعملها جميعا، لأنها ليسا متعارضين.[3]

كذلك ما ذكرنا في حكم العلتين يجري على هذا السبيل.

ونظيره العكس إذا أوجبتا حكما واحداً، وتعلق بكل واحدة منها معلومات لا تتعلق بالأخرى[4]، [5] لاختلاف القائسين في علة تحريم التفاضل في البر.

فمنهم من قال : الكيل مع الجنس.

وقال آخرون : معناه مدخر في جنس.

وقال آخرون : الأكل مع الجنس.

فليست هذه العلة متعارضة، وإن[6] كان لبعضها معلومات (ليست للأخرى)[7]، ولو كنا خلينا وإياها، لما امتنع أن تكون كل واحدة منها علة صحيحة موجبة لحكمها في فروعها إذا قامت الدلالة عليها.

ألا ترى أنها لو وردت أخبار مثلها (كان جائزا، ولم تكن متعارضة)[8] لأنه جائز أن يقول: إذا وجدتم الكيل مع الجنس فحرموا التفاضل، وحرموا أيضا المقتات والمدخر مع الجنس، وحرموا أيضا كل مأكول جنس.

ولو كان ذلك تعارضا لما صح ورود الخبر، وإنما لم يكن ذلك تعارضا، لأن جميعها[9]

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في ح « معارضين ».

(٤) في ح «بالآخر».

(٥) في ح زيادة «في». وما ذكرناه أنسب للمراد.

(٦) في ح «فإن».

(٧) عبارة ح «ليس للآخر».

(٨) عبارة ح «كان خبرا إذا لم تكن متعارضة».

(٩) في النسختين «جميعه» ولعل ما اثبتناه هو المراد.



توجب حكما واحداً، إلا أنه قد ثبت عندنا باتفاق الفقهاء: أن الصحيحة واحدة منهما، ولولا الاتفاق لجاز أن يقال: إن كلها صحيحة إذا قامت الدلالة عليه.

ومما[1] تكون إحدى العلتين فيه أعم من الأخرى فلا يتعارضان إذا كانا يوجبان حكما واحدا.

فنحوا عتلالنا لنقض الطهارة بخروج النجاسة بنفسها إلى موضع يلحقه حكم التطهير، قياسا على البول والغائط، فلا يصح لمخالفنا أن يعارضنا عليها، بأن يقول: ما أنكرت أن تكون العلة في البول أنه نجاسة خارجة من السبيل، لأنه اقتضب من هذا الأصل علة للحكم الذي توجبه علتي، فهما يوجبان حكما واحدا، فليسا إذا متعارضتين.

ألا ترى أنه لا يصح ورود النص بهذا، فنحن نقول بهما جميعا، ونصححهما، فنوجب نقض الطهارة بخروج النجاسة من السبيل.

ونوجبه أيضا بخروجها من سائر البدن بالعلة التي ذكرنا، كما قلنا بالخبرين في نهيه عن بيع الطعام قبل القبض، وعن بيع مالم يقبض، وأكثر معارضات المخالفين أنا على اعتلالنا بهذا الضرب من الاعتلال، ويظنون أن مثله يكون معارضة، وهذا جهل ممن يظنه بوجوه المعارضات.

وكثيرا مايعارضون أيضا بعلة لا تتعدى المنصوص عليه (غير)[2] موجبة لحكم، فيعارضون[3] بها علة موجبة لذلك الحكم بعينه، متعدية[4] إلى فروع[5] مختلف فيها[6] نحو قولنا إذا قلنا: إن العلة في تحريم التفاضل في الذهب بالذهب: أنه موزون جنس.

فيقولون: ما أنكرتم أن تكون العلة فيها[7] أنه أثمان الأشياء؟

---

(١) في ح «مما».

(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٣) في ح «يعارضون».

(٤) في ح «مدعية».

(٥) في ح «فرع».

(٦) في ح «فيه».

(٧) في ح «فيه».

ونحو قولنا إذا نحن عللنا (في)[1] الأولاد في وجوب ضمها إلى الأمهات، بأنها زيادة مال في الحول على نصاب وهي موجودة في الفائدة.

فيقولون:[2] ما أنكرت أن تكون العلة (في الأولاد)[3] أنها من الأمهات.

ونحو قولنا: إن عتق بريرة إنما أوجب لها الخيار، لأنها ملكت بضعها بالعتق.

فيقولون: ما أنكرت أن يكون العلة فيه أن زوجها كان عبدا، وهذا أبعد من الأول من جهة المعارضة، لما بينا فيما سلف أن علة لا تتعدى الأصل المعلول فليست بعلة، فهذا ساقط من هذا الوجه.

ولو سلمنا لهم: أن مثلهم يكون علة، لما كانت معارضة لما ذكرنا، لأنا نقول (لهم):[4] نصحح العلتين جميعا، ونستعملها، فنوجب الحكم بهما إذ ليس يمتنع إيجاب حكم واحد بعلتين[5] مختلفتين، وإنما المعارضة أن تنصب علة بإزاء علة الحكم، توجب حكما بضد موجب علته، فتكون حينئذ معارضة صحيحة إذا وقعت على شروطها التي[6] سبيل المعارضة أن تكون عليها،[7] نحو أن نقول في علة نقض الطهارة بخروج النجاسة: لما اتفقنا على أن اليسير من القيء لا ينقض الطهارة، وكان المعنى فيه: أنه نجاسة خارجة من غير السبيل، كان كذلك حكم سائر النجاسات الخارجة من غير السبيل، فيكون هذا معارضة صحيحة على اعتلالنا بخروج النجاسة بنفسها إلى موضع يلحقه حكم التطهير، فيجب حينئذ قبولها، والنظر فيها، وحملها على شروطها التي تصح المعارضة عليها.[7]

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) في ح «منقول».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) لم ترد هذه الزيادة في هـ

(٥) في ح «لعلتين».

(٦) في ح «إلى».

(٧) في ح «علتها»..

اتفق الأصوليون على أنه لا يمكن التعارض بين دليلين قطعيين، سواء كانا عقليين أو نقليين، ومما لا يصح التعارض فيه أيضا إذا كان أحد المتناقضين قطعيا والآخر ظنيا، لأن الظن ينتفي بالقطع، وإنما يتعارض الظنيان، سواء أكان المتعارضان نقليين أم عقليين، أو كان أحدهما نقليا، والآخر عقليا، وكذلك لا تعارض إذا اختلف زمان ورود الدليلين، أو اختلف حكم كل منهما، أو محل الدليلين، قال صاحب فواتح الرحموت «التعارض وهو تدافع الحجتين لا يتحقق إلا بوحدات من الزمان والحكم والمحل». =



وأما الوجه الأول الذي ذكرنا:[1] فإنه[2] لا يجوز لناظر قبولها ولا الاشتغال بها في التمسك[3] بينها وبين علته التي اعتل بها.

ولا تصح المعارضة إلا أن يكون ما عارض به في وزن اعتلال المعتل، وفي عروضه.

فإن اعتل المجيب بعلة لم يعضدها بدلالة جاز للسائل معارضته بعلة موجبة للحكم بضد موجب حكمها، ولا يقرنها بدلالة، ويكون مساويا له في اعتلاله، فيحتاج المجيب حينئذ إلى الانفصال مما عارضه به السائل، إما أن يقرن علته بدلالة تبين بها مما عارض به، أو يفسد اعتلال السائل بضرب من الضروب التي تفسد بها العلل.

والأولى بالسائل مطالبة المجيب بإقامة الدليل على صحة العلة، ولا يشتغل بالمعارضة قبل إظهار المجيب دلالته على صحة اعتلاله.

فإن عارضه على دعواه العلة بعلة ادعاها جاز، وكان بمنزلة من عارض على المذهب قبل المطالبة بالدلالة على (صحته بمذهب)[4] يضاده، فلا[5] يجد بداً حينئذ من أن ينظر[6] إلى إقامة الدلالة على خصمه فيما[7] ادعاه، دون ما ادعاه خصمه.

وإن قرن المجيب علته بدلالة لم تصح للسائل المعارضة عليه إلا بعلة مقرونة بدلالة، وإلا لم تكن معارضة.

وللمجيب أن لا يقبلها ولا يشتغل بها، فإن قبلها كان انفصاله منها أن يقول: إن علتي مقرونة بدلالة توجب صحتها، وعلتك غير مقرونة بدلالة، ولا[8] يقدح فيها، ومتى

= وقال الشوكاني: للترجيح شروط: الأول: التساوي في الثبوت، والثاني: التساوي في القوة، والثالث: اتفاقهما في الحكم مع اتحاد الوقت والمحل والجهة.

وفي ذلك تفصيل يراجع في إرشاد الفحول ٢٧٤، وفواتح الرحموت بهامش المستصفى ٢/ ١٨٩، والمنار بشروحه ٦٦٨

(١) لعله يشير إلى ما ذكره آنفا في صدر الباب مما يفيد أن العلتين إذا تعارضتا لا تقبلان إلا إذا كانتا مقرونتين بدلالة.

(٢) في هـ «بأنه».

(٣) في ح «التمثيل».

(٤) عبارة ح «صحة مذهب».

(٥) في ح «ولا».

(٦) في ح «يضطر».

(٧) في النسختين «ما».

(٨) في ح «فلا».





صحت المعارضة على الشرط الذي قدمنا، لزم المجيب حينئذ الانفصال مما عورض به بضرب من الترجيح يبين به «أن»[1] اعتلاله أولى من اعتلال خصمه.

ووجوه الترجيح مختلفة:[2]

فمنها: أن المجيب إذا اعتل بعلة منصوص عليها، فعارضه السائل بعلة مستنبطة، كان له أن يقول: علتي أولى، لأنها منصوص عليها، وعلتك مستنبطة، ولاحظ للاستنباط مع النص، وذلك نحو معارضة المخالف لنا على علة نقض الطهارة بظهور النجاسة.

فإن[3] قليل: القيء لا ينقضها، والمعنى فيه: أنه نجاسة خارجة من غير السبيل، ويحتج[4] على صحة اعتلاله بأن النجاسة إذا خرجت من السبيل أوجبت نقض الطهارة، وهو البول، وإذا خرجت من غير السبيل لم توجبه، وهو يسير القيء.

فيقال: إن اعتلالنا أولى، لأنه مبني على علة منصوص عليها، وهو قوله عليه السلام في دم الاستحاضة: (إنها دم عرق)، فهو أولى مما ذكرت فتسقط[5] معارضته.

ونحوه إذا اعتل في منع خيار المعتقة إذا كان زوجها حرا، بأن الزوج كفء في هذه الحال، فصار كسائر عقود النكاح، إذا وجب فيها الكفاءة،[6] ولا يجب الخيار.

فنقول: إن اعتلال من اعتل لإيجاب الخيار بأنها ملكت بضعها بالعتق أولى، لأنه منصوص عليه، وقوله ﷺ لبريرة: (ملكت بضعك فاختاري)، فكانت العلة المنصوص عليها أولى من علة مستنبطة، لأنه لاحظ للاستنباط مع النص.

---

(١) «أن» زيادة لم ترد.

(٢) في هامش النسختين هـ عنوان جانبي «بيان وجوه الترجيح».

وراجع وجوه الترجيح وهي كثيرة في المستصفى ٢/ ٣٩٨، والأحكام للآمدي ٤/ ٢٣٦

(٣) في ح «فإن».

(٤) في ح «ويصح».

(٥) في هـ «فسقط».

(٦) في ح «الكفارة».



ألا ترى أنه لاحظ لحكم مستنبط مع حكم منصوص عليه، فكذلك العلل.

ومتى تعارضت علتان إحداهما: قد قامت دلالتها من جهة ما لها من التأثير في الأصول وتعلق الأحكام[1] بها. والأخرى: دلالتها وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها، فإن[2] ما طريق إثباتها تعلق الأحكام (بها)[3] وتأثيرها في الأصول أولى من الأخرى، لأن الأولى تشهد لها الأصول، وشهادة الأصول أولى بالاعتبار مما ذكر، إذ ليست في وزنها ومنزلتها.

وترجيح إحدى[4] العلتين بما ضده العموم لها[5] يكون أولى مما ينافي العموم ويخصه، لأن العموم أصل، وهو شاهد بصحة هذا الاعتلال، فهو أولى مما ينافي العموم ويضاده.

وإذا كانت إحدى العلتين موجبة لرد الحكم إلى ما قرب منها وهو من جنسها، والأخرى توجب ردها إلى ما يعد منها وما ليس من جنسها، فإن ما يوجب حمله على ما هو من جنسها وما قرب منها أولى من الأخرى، على ما حكينا عن أبي الحسن، ويكون هذا ضربا من الترجيح، نحو حملنا لمسح الرأس مرة واحدة على سائر الممسوحات، بعلة أنه مسح، وموضوعه التخفيف، فهذا أولى من رده إلى الغسل، لأن المسح من باب المسح، ومن جنسه وما قرب منه.

ومتى تعارض قياسان ومع أحدهما قول من صحابي لا يعلم عن غيره خلافه من نظرائه، جاز أن يرجح الذي معه قول الصحابي، ويكون من أجل ذلك أولى من الآخر.

وقد حكينا عن أبي يوسف قبل هذا: أنه يترك القياس لقول الصحابي، إذا لم يعرف عن أحد من نظرائه خلافه، فإذا عاضد قول الصحابي أحد القياسين، كان لما عاضده[6]

---

(١) في ح «بالأحكام».

(٢) في ح «كان».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في ح «أحد».

(٥) في ح زيادة «و»

(٦) في ح «عاضد».

قول الصحابي مزية ليست للآخر عند كثير ممن لا يرى أيضا تقليد الصحابي، إذا كان قوله بخلاف ما يوجبه القياس عنده.

وكذلك القياس الذي يعضده قول الخلفاء الراشدين هو أولى من قياس مخالفه قول هؤلاء الخلفاء، إذا عارض القياس الأول، ويكون[1] لهذا القياس ضرب من الرجحان لقوله ﷺ (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي).

وقد يقوى أحد القياسين بأن يعضده أثر عن رسول الله ﷺ لو انفرد بنفسه لم يوجب حكما لضعف مخرجه، فإذا عاضد أحد القياسين صار لهذا القياس مزية ورجحان على الآخر بهذا الخبر، فيكون أولى.

وإذا اعتل أحد الخصمين (بعلة)[2] لحكم، واعتل الآخر (بعد ذلك لحكم)[3] بعلل من أصول مختلفة. فإن من الناس من يجعل الحكم الذي عضدته علتان أولى من الآخر الذي لم يوجبه إلا علة واحدة، ويجعله بمنزلة علة شهدت لها أصول كثيرة، والأخرى شهد لها أصل واحد.

ومنهم من يجعل العلة الواحدة معارضة للعلل الكثيرة، ولا يوجب الترجيح بالكثرة، وهو عندنا موضع اجتهاد يحتمله كل واحد من القولين.

وإذا تعارضت علتان إحداهما مثبتة، والأخرى نافية، فلا مزية للمثبتة منهما على الأخرى لأجل الإثبات، وإنما يحتاج أن يطلب وجه الترجيح من غير هذه الجهة، لأن نفيه الحكم هو حكم من النافي، وإثبات اعتقاد منه بصحة نفيه، وهو كما قلنا: إن النافي والمثبت متساويان في أن كل واحد منهما عليه إقامة الدلالة على صحة دعواه.

ومتى اعتدل في نفس المجتهد القياسان جميعا، وكل واحد منهما يوجب ضد الآخر، فإن من الناس من يأبى وجود ذلك، ويقول: إذا كان طريق استدراك الحكم من أحد هذين الوجهين، استحال أن يخلي الله تعالى المجتهد من أن يغلب في ظنه رجحان أحدهما، فيصير إليه.

---

(١) في ح «فيكون».
(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.
(٣) عبارة ح «لضد ذلك الحكم».



ومنهم من لا يمتنع من إجازة ذلك، ويجعله بالخيار، يحكم بأيها[1] شاء[2]

فأما[3] القول الأول: فإنه تحكم من قائله بغير دلالة، وذلك لأنا قد وجدنا مثل ذلك سائغا في المتحري لجهة القبلة، وفي الشاك في الصلاة، وفي الاجتهاد في تدبير الحروب، والإقدام على الأمور، وهو موجود في كثير من مسائل الاجتهاد أيضا، فيعتدل[4] عند المجتهد الأقوال المختلفة، حتى لا يكون عنده لبعضها على بعض مزية.

وإذا وقع ذلك كان المجتهد بالخيار في الحكم بأي القولين شاء، كأن[5] النص ورد بمثله.

فقيل له: (احكم)[6] في ذلك بأي هذين الوجهين أحببت.

ألا ترى أن المتحري جهة القبلة إذا استوت الجهات عنده كان له أن يصلي إلى أي الجهات شاء. ومن يأبى هذا القول ويمنع منه يذهب إلى أنه إذا كان أحد القياسين يوجب حظرا، والآخر إباحة، واستوى عند المجتهد القياسان، حتى لا يكون لأحدهما مزية على الآخر، فغير جائز أن يكون مخيرا، لأن موجب أحد القياسين: الحظر. وموجب القياس الآخر: الإباحة. فلو انفرد كل واحد منهما على الآخر كان موجبا لحكمه.

فغير جائز أن يكون وجود القياس الآخر معه موجبا للتخيير، لأن التخيير ليس هو من موجب أحد القياسين، (فاجتماعهما لا يوجب تخييرا، وإنما الواجب عليه عند تعارض)[7] القياسين وتساويهما عنده اطراحهما، وطلب دلالة الحكم (من)[8] غيرهما، كالخبرين المتضادين إذا نزلا بهذه[9] المنزلة.

---

(١) في ح «بأيها».

(٢) وحكى الشوكاني وغيره: مذهبا ثالثا، وهو: الوقف، ومذهب الإمام الشافعي الذي أشار إليه الجصاص: هو أن للمجتهد أن يعمل بأيهما شاء، ولا يجب التحري، راجع تفصيل ذلك في إرشاد الفحول ٢٧٥، ومسلَّم الثبوت بهامش المستصفى ٢/ ١٩٣

(٣) في ح «وأما».

(٤) في ح «فيعتد».

(٥) في النسختين «كان».

(٦) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٧) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٨) في هـ «هذه».

(٩) هذه الزيادة لم ترد في النسختين.

ومن يقول بالتخيير في القياس إذا تعارضا ممن حكينا قوله يقول في الخبرين المتضادين إذا كان هذا سبيلها مثل ذلك.

ومن أوجب التخيير في مثل ذلك، فإنه يقول: إذا اختار المجتهد أحد القولين من غير رجحان تبين له في القول الذي اختاره، ثم اختصم[1] إليه في مثلها، واستفتي فيها، وحاله في الاجتهاد على ما كان عليه من رجحان حصل لأحد القولين، فإنه[2] يقول: إنه يمضي على الحكم الأول، ولا يعدل عنه الى غيره إلا برجحان يبين له في القول الآخر. قال: لأنه لو جاز (له)[3] ذلك لجاز له إذا استفتاه رجلان يفتي أحدهما بأحد القولين، ويفتي الآخر بالقول الآخر في الحال، وهذا مستنكر عند العقلاء. وأهل التمييز يعدونه ضربا من التنقل في الرأي، وضعف العزيمة. ومضيه على رأي واحد وملازمته المنهاج الواحد حسن[4] في آراء العقلاء من التنقل في الأمور من غير سبب يوجب التنقل، فقد صار للقول[5] المحكوم به بدءا هذا الضرب من الرجحان، كان أولى بالثبات عنده.

ولا يصح الإلزام على علة منصوصة لحكم[6] حكما آخر غير ما جعل ذلك المعنى علة له.

نظير ذلك: أن من جعل علة تحريم التفاضل كيلا في الجنس، لا يجوز أن يلزم على هذه العلة إيجاب العشر في كل مكيل جنس.

ومن جعل[7] علة نقض الطهارة (خروج النجاسة، فغير جائز أن يلزم عليها وجوب الغسل، لأنه جعل الحكم المنصوص على العلة نقض الطهارة)[8] ووجوب الطهارة حكم (آخر)،[9] (غير)[10] نقضها، بل لو جعل خروج النجاسة علة لإيجاب الطهارة (على

---

(١) في ح « اختصموا ».

(٢) في ح « بأن ».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح

(٤) في ح « أحسن ».

(٥) في ح « القول ».

(٦) في ح « لكم ».

(٧) في ح « جعله ».

(٨) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٩) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(١٠) لم ترد هذه الزيادة في هـ

الإطلاق)[1] لزمه إيجاب الغسل بخروج النجاسة، لأنه جعل هذا المعنى علة لإيجاب الطهارة على الإطلاق، والغسل طهارة، ويلزمه إيجابه بتلك العلة.

وإذا كانت الواحدة[2] الزيادة على العشرين والمائة من الإبل عفوا، وجعلنا كونها عفوا علة لامتناع تغيّر الفرض بها،[3] لم يصح أن يلزم عليها أن الأخوة من الأم، قد يحجبون ولا يرثون، لأنا إنما جعلنا كون الواحدة عفوا لا شيء فيها علة لتغير[4] فرض الزكاة في الجملة، وهذه العلة التي ذكرناها غير موجودة فيما ألزم، ولا حكمها. فهذا إلزام[5] ساقط لا يلجأ إليه إلا جاهل بالنظر.

وكثير من إلزامات المخالفين تجري هذا المجرى.

وإنما الذي نحتاج إليه في اسقاطها[6] تحقيق المعنى، فإنها متى حققت المعنى فيها اضمحلت، وإذا اقتضت[7] علة لحكم مقيدة بوصف أو شرط لم يلزم عليها إيجاب ذلك الحكم مطلقا، غير مقيد بذلك الوصف أو الشرط.

نظير ذلك: أنا إذا جعلنا بيعه لما ليس عنده علة لفساد بيع ما في الذمة حالا، لم يلزمنا عليه السلم المؤجل، لأنه تغير الوصف الذي جعل العلة له، وإذا جعلنا خروج النجاسة علة لإيجاب نقض الوضوء، لم يلزمنا عليها إيجاب الغسل، وكذلك هذا فيما أشبهه.

وكان أبو الحسن يقول: إذا جعلنا وقوع الأكل على وجه النسيان علة في سقوط القضاء عن الصائم لم يلزمنا عليه قياس المتكلم ناسيا في الصلاة، ولا الأكل ناسيا فيها، وذلك لأن الحكم ههنا سقوط قضاء الصوم، والعلة وقوع الأكل على وجه النسيان.

قال: وكذلك كل علة نصبناها لحكم، فإنه (لا يلزمنا عليها حكم من أصل آخر مخالف له في موضوعه.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) في ح زيادة «و».

(٣) في ح زيادة «ما».

(٤) في ح «لغير».

(٥) في ح «الزائد».

(٦) في ح «اسقاطهما».

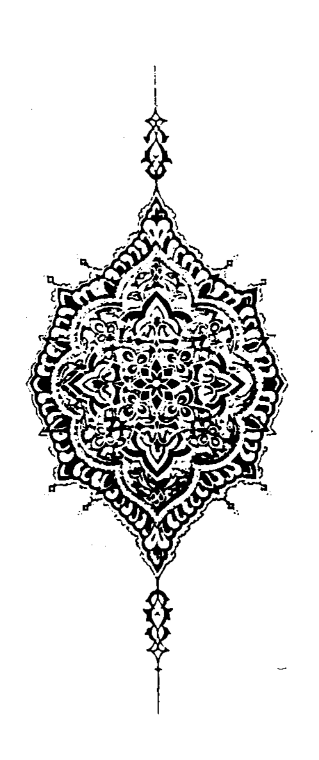
(٧) في ح «انتقضت».





ألا ترى : أنه إذا أفسدنا بيعا لأن ثمنه مجهول[1] (لم يلزمنا عليه)[2] إفساد النكاح لجهالة المهر.

وكذلك إذا أبطلنا بيع المعدوم لأنه معدوم، لم يلزمنا عليه إبطال الإجارة وإن كانت المنافع معدومة، وإذا أسقطنا عن الحائض قضاء الصلاة لأجل الحيض، لم يلزمنا عليها إسقاط قضاء الصوم.



(١) مابين القوسين ساقط من ح.

(٢) عبارة ح «لا يلزمه عليها».



الباب الخامس والتسعون
في
ذكر وجوه الاستدلال بالأصول على أحكام الحوادث

باب
ذكر وجوه الاستدلال بالأصول على أحكام الحوادث

قال أبـوبكـر : قد تقـدم القـول منـا في تقسيم الـوجـوه التي منهـا تستـدرك أحكـام الحوادث . فقلنا : إنها تستدرك من وجهين :

أحدهما : ماكان لله عز وجل عليه دليل قائم ، فالحق فيه واحد من أقاويل المختلفين فيه .

والآخر : ماطريقه الاجتهاد وليس عليه دليل قائم يفضي بالمجتهد إلى العلم بحقيقة المطلوب . وإن هذا الوجه ينقسم إلى أقسام :[1]

أحدها : القياس .

والآخـر : الاجتهاد على غالب الظن ، من غيررد فرع إلى أصل ، كما قلنا في تحرِّي القبلة وتدبير الحروب ، ونفقات الزوجات ، وتقدير المتعة ، ومهر المثل ، ونحوها .

والثالث : الاستدلال على الحكم بالأصول ، وقد بينا معاني الوجهين الأولين وكيفيتهما .

ونـذكـر الآن الـوجـه الثالث ، وطرقه ، ووجوهه مختلفة ، إلا أنا نذكر منها مايستدل به على جملته على حسب ما كان أبوالحسن يعتبره .

فمنهـا : قولـه تعـالى : ﴿والـلائي يئسن من المحيض من نسائكم﴾[2] فدل على أن الأصل هو الحيض ، لأنه[3] نقلها إلى الشهور عند عدمه ، كقوله تعالى : ﴿فلم[4] تجدوا ماء فتيمموا﴾ ،[5] وكقـولـه تعالى : ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾[6]

---

(١) في ح «قـال» .

(٢) سورة الطلاق آية ٤

(٣) في ح «لأنها» .

(٤) في هـ «فإن لم» وهو خطأ .

(٥) سورة النساء آية ٤٣ وسورة المائدة آية ٦

(٦) سورة الحشر آية ٨

فدل على أن أهل الحرب يملكون علينا مايغلبون عليه من أموالنا، لأنه وصفهم بالفقر بعد إخباره بكونهم ذوي أموال قبل إخراج المشركين إياهم من ديارهم وأموالهم وغلبتهم عليها، لأنها لو كانت باقية في ملكهم بعد غلبتهم عليها لما كانوا فقراء.

وكذلك قول النبي ﷺ: ﴿وهل ترك لنا عقيل[1] من دار؟﴾[2] حين قيل له: ألا تنزل دارك؟

وكان أبوالحسن يحتج لنجاسة سؤر الكلب، بأن النبي ﷺ، قد أمر بغسل الإناء من سؤره، وليس في الأصول غسل الأواني تعبدا من غير نجاسة، فوجب حمله على مافي الأصول، إذ ليس هو في نفسه أصلا.

وكذلك قوله ﷺ: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب يغسل سبعا) فد دل على النجاسة، لأن اسم التطهر في الأصول لا يطلق (في الأواني إلا من)[3] النجاسة.

ومن دلائل الأصول: ماكان يقول: في أن كفر الأمة الكتابية لوكان مانعا من نكاحها لمنع وطأها بملك اليمين، كالوثنية، والمجوسية، والمرتدة، إذ لم يكن تحريم وطئها من جهة العدد، وإنما هو لمعنى (في)[4] نفس الموطوءة.

ونحو: إذا ثبت حكم لفعل من الأفعال ألحق به ما كان في بابه، واعتبر به دون غيره، كما نقول: لما ثبت أن مدرك الإمام في أكثر أفعال الركعة مدرك للركعة، وجاز له الاعتداد بها، والبناء عليها، ومدركه في أقل أفعالها غير مدرك لها، دل ذلك على أن الإمام إذا نفر عنه الناس يوم الجمعة بعد التحريمة: أن صلاته تفسد عند أبي حنيفة.

---

(١) هو عقيل بن أبي طالب، كان أكبر من أخويه علي وجعفر رضي الله عنهم، وأسر يوم بدر وأسلم عام الفتح، وشهد مؤتة، وتوفي في خلافة معاوية رضي الله عنه.

انظر الإصابة ٢/ ٤٩٤، والبداية والنهاية ٨/ ٤٧

(٢) سبب الحديث أن اسامة بن زيد رضي الله عنهما قال: يارسول الله، أين تنزل غدا في دارك بمكة؟ فقال النبي ﷺ: وهل ترك لنا عقيل من رباع أو دور؟ وكان عقيل وأخوه طالب كافرين، فورثا أبا طالب، وجعفر وعلي كانا مسلمين، فلم يرثا.

والحديث أخرجه البخاري في صحيحه ٢/ ١٨١، ومسلم ٢/ ٩٨٤، وأبوداود ٣/ ٣٢٨، وابن ماجه ٢/ ٩١٢، والبيهقي ٦/ ٢١٨

(٣) عبارة ح «إلا في الأواني من».

(٤) سقطت هذه الزيادة من ح.



وإن نفروا عنه بعدما أتى بسجدتين عليها : [1] أنها ماضية ، وإن أتى بأكثر أفعالها . كما أن مدرك الإمام في أكثر أفعال الركعة يصح له الاعتداد بها .

كما قالوا فيمن صلى الظهر خمسا إذا عقدها بسجدة : إنه[2] يعتد بها ، ويبني عليها السادسة ، ولم يكن للأقل حكم في هذه الوجوه .

فجعلوا الحكم لأكثر أفعال الركعة ، استدلالا بمدرك الإمام في أكثر أفعالها .

وجعلوا الأقل كالكل في هذا الحكم خاصة دون غيره ، لأنه معلوم أن أكثر ركعات الصلاة لا تقوم مقام الكل في باب الجواز .

وإنما استدلوا بما ذكرنا على حكم الاعتداد بالركعة في جواز البناء عليها على الوجه الذي ذكرنا ، وجعلوا أكثر الطواف قائما مقام الكل في باب الإجزاء ، استدلالا بقيام أكثر أركان الحج مقام جميعها في باب الإجزاء ، ولم يردوه إلى أصل ، ولا ردوا الصلاة إليه في هذا الوجه ، لأن حكم كل شيء من ذلك أن يستدل علىه بما هو من بابه دون غيره .

ونحو قولنا : إن العدة تمنع من الجمع مايمنعه نفس النكاح ، بدلالة أن المرأة ممنوعة من الجمع بين الزوجين ، كما أن الرجل ممنوع من الجمع بين الأختين ، ثم كان حال عدتها في باب المنع من جمع زوج آخر إليه ، كحال بقاء العقد ، فوجب أن يكون حال عدتها في باب منع الزوج تزويج أختها بمنزلة حال بقاء عقدها .

فهذا ونظائره ضروب من الاستدلال بالأصول على الأحكام من غير ذكر علة ، ولا قياس يكتفى فيه بذكر وجه الدلالة من الأصل المتفق عليه على الحكم ، وهو ضرب من ضروب الاجتهاد في الاستدلال على حكم الحادثة بالأصول .

وقد يمكن في أكثرها أن يحمل على وجه القياس بعلة يجمع بينها وبين الأصل ، ويكون أقطع للشغب .

والاكتفاء بما ذكرناه من وجه الدلالة سائغ ، وإن خالفك فيه مخالف طالبك بحمله على محض القياس ، كان لك أن (لا)[3] تجيبه إليه ، وتقول : إن هذا عندي جهة من جهات

---

(١) في ح «علمنا» .

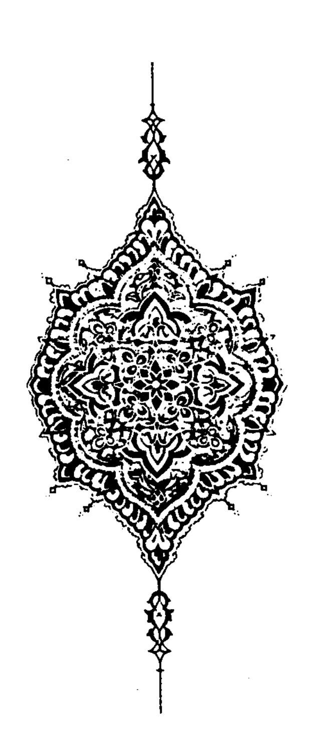
(٢) في ح زيادة «لا» وهو خطأ .

(٣) سقطت هذه الزيادة من ح .



الاستدلال على الحكم (وضرب من)[1] ضروب الاجتهاد، فإن خالفتني فيه فليكن الكلام في الأصل، ويكون في الاشتغال بتصحيحه خروج عن المسألة التي نحن فيها.

وهذا الذي قلناه، إنما هو فيما ذكرناه من دلائل الأصول، فأما ما قدمنا ذكره في صدر هذا الباب من دلائل الخطاب، فإنه ظاهر واضح، لا يحتاج معه إلى قياس ولا غيره. وبالله التوفيق.



(١) سقطت هذه الزيادة من ح.

الباب السادس والتسعون
فـي
القول في الاستحسان

بــــاب
القول في الاستحسان

قال أبــوبكــر : تكلم قوم من مخالفينــا في[1] إبطــال الاستحســان حين ظنــوا أن الاستحسان حكم مما يشتهيه الإنسان ويهواه، أو يلذه، ولم يعرفوا معنى قولنا في إطلاق لفظ الاستحسان.[2]

---

(١) في هـ «في».

(٢) ذكر للاستحسان تعاريف كثيرة، ربما لم يذكر لموضوع مامن مواضيع علم الأصول تعاريف مثل ماذكر للاستحسان، وسنذكر بعض ما عثرنا عليه من تعاريف، حتى يتضح مدى التنافر والخلاف بينها، مما يدل على اختلافهم في فهم معنى الاستحسان وحقيقته.

تعريفه في اللغة:

الاستحســان مأخـوذ من الحسن: ومعناه مايميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني، وإن كان مستقبحا عنـد غيره، فاستحسن استفعـل من الحسن: وهوعد الشيء حسنا يقابله الاستقباح، ويقول الرجل: استحسنت كذا، أي اعتقدته حسنا، فالمعنى طلب الأحسن للاتباع، الذي هو مأمور به.

تعريفه في الاصطلاح:

عرفه البزدوي من الحنفية بأنه: العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه.

أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه.

وعرف أيضا أنه: دليل ينقدح في ذهن المجتهد، وتقصر عنه عبارته، فلا يقدر على إظهاره.

وقال الكرخي: هو قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى.

وقيـل: هو ترك وجـه من وجـوه الاجتهـاد غير شامـل شمـول الألفـاظ، لوجـه أقـوى منه يكون كالطارىء على الأول.

وعـرفـه ابن العـربي المـالكي بأنـه: إثبـات ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخيص، لمعارضة ما يعارضه في بعض مقتضياته.

وقال الباجي من المالكية: هو القول بأقوى الدليلين.

وقال الكمال بن الهمام: عند الحنفية يطلق بإطلاقين.

أحدهما: قياس خفي وقع في مقابلة قياس جلي.





فاحتج بعضهم في إبطاله بقول الله تعالى: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾[1] وروي: أنه الذي لا يؤمر ولا ينهى، قال: فهذا يدل على أنه ليس لأحد من خلق الله تعالى أن يقول بما يستحسن، فإن القول (بما يستحسنه شيء يحدثه لا على مثال معنى

= وثانيهما: دليل وقع في مقابلة القياس الظاهر، سواء كان الدليل نصا أو إجماعا. أو بتعريف مختصر: هو دليل يقابل القياس الخفي.

وذكر السرخسي من تعاريفه: ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس. والسهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام، أو الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، أو الأخذ بالسياحة وانتفاء مافيه الراحة.

وقال الشاطبي: «الاستحسان: الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس».

ونقل الإمام الجصاص عن أبي الحسن الكرخي قوله: الاستحسان ترك حكم إلى حكم هو أولى منه، لولاه لكان الحكم الأول ثابتا، وهناك تعاريف غير هذه كثيرة.

ولاشك أن هذه التعاريف متباينة تباينا شديدا في صياغتها ومعانيها، آثرنا نقلها استقراء من كتب الأصول حتى يستند الكلام على أصل عند تقرير أن اختلافهم هذا إنما هو نتيجة لاختلافهم في تصور معنى الاستحسان ومدلوله عند كل من أبدى في الاستحسان رأيا.

انظر: أصول الفقه ٣/ ١٨٨ للشيخ محمد أبو النور زهير وشرح المنار (٨١، والقاموس المحيط مادة: «الحسن» فصل الحاء باب النون، وأصول السرخسي ١/ ١٤٥ و٢/ ٢٠٠، وكشف الأسرار ٣/ ١١٣٢، ونهاية السول مع حواشي الشيخ محمد بخيت ٤/ ٣٩٩، وشرح التلويح على التوضيح ٣/ ١، وشرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول ٤٥٢، والمبسوط للسرخسي ١/ ١٤٥، والتعريفات للجرجاني ٦٣، والموافقات للشاطبي ٤/ ١٣٤، وحاشية البناني على جمع الجوامع ٢/ ٣٥٣

(١) سورة القيامة آية: ٣٦ ويشير الجصاص بهذا إلى الإمام الشافعي. فقد استدل لرد الاستحسان بهذه الآية، ووجه الاستدلال منها كما قال الشافعي أولا: أن أهل العلم يقولون: إن السدى هو الذي لا يؤمر ولا ينهى، ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معاني السدى، وقد أعلمه الله تعالى أنه لم يتركه سدى، فمتى أفتى أو حكم بنص من الكتاب أو السنة أو قياس عليهما فقد أدى ما كلف، وحكم وأفتى من حيث أمر، فكان في النص مؤديا ما أمر به نصا، وفي القياس مؤديا ما أمر به اجتهادا، وكان مطيعا لله في الأمرين، فإن حكم بلا نص من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ أو قياس صحيح فإنه حينئذ أجاز لنفسه أن يحكم أو يقضي بلا نص ولا قياس عليه، فهو محجوج لما ذكر. انظر الأم ٧/ ٢٧٣ =



سبق)[1] فهـذا يدل على أنـه لم يعـرف معنى ما أطلقه أصحابنا من هذا اللفظ، فتعسفوا[2] القول فيه من غير دراية.

= ثانيا: قوله تعالى ﴿اتبع ما أوحي إليك من ربك﴾ وقوله تعالى ﴿ وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبـع أهـواءهم﴾، وجـاء قوم فسألـوه عن اصحـاب الكهف وغـيرهم فقال: أعلمكم غدا فتأخر الوحي ثم عاتبه ربه بقوله «ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا ان يشاء الله» وجاءته امرأة أوس بن الصامت تشكو إليه أوسا فلم يجبها حتى أنزل الله عز وجل ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها﴾ وجاءه العجلاني يقذف امرأته فقال: لم ينزل فيكما، وانتظر الوحي، فلما نزل دعاهما فلا عن منهما، كما أمره الله عز وجل وقال لنبيه ﴿أن أحكم بينهم بما أنزل الله﴾ وقال عز وجل «ياداود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق﴾.

وتوجيه أدلة الشافعي هذه مجتمعة أنه ليس لأحد أن يحكم بحق إلا وقد علم الحق، ولا يكون الحق معلومـا إلا عن الله نصـا أو دلالـة، فالحق في كتـاب الله ثم في سنـة رسول الله ﷺ. والله عز وجل يوجه الخطاب الى النبي ﷺ أن يتبع الوحي وأن يجعله محكماً بين الناس وأن يترك أهواء الناس، لأنها تصور لا عن دليل، والنبي ﷺ ينتظر حكم الوحي، وذلك لما سئل عن اصحاب الكهف، ولما جاءته امرأة أوس بن الصامت تشكو زوجها، وكذلك قصة العجلاني والملاعنة بينه وبين زوجه.

فكـل نازلـة تنـزل بالانسان لكتاب الله دلالة على حكمها بالنص أو بالجملة، وليس منه الحكم بالهوى والتشهي ومجرد الاستحسان.

ثالثـا: ذكـر الشـافعي دليـلا عقليـا لرد الاستحسان وإبطاله، ذكر فيه أن الحاكم والمفتي إذا قال في النـازلـة: ليس فيهـا نص خبر ولا قياس وقال: استحسن، فلابد أن يزعم أن جائز لغيره أن يستحسن خلافه، فيقول كل حاكم في بلد بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا، فإن كان هذا جائزا عند من يقول بالاستحسان فقد أهملوا أنفسهم، فحكموا حيث شاءوا، وإن كان ضيقا فلا يجوز أن يدخلوا فيه.

وإن قال الذي يرى منهم ترك القياس بل على الناس اتباع ما قلت. قيل له من أمر بطاعتك حتى يكون على الناس اتباعك. أو رأيت إن ادعي عليك غيرك هذا أتطيعه أم تقول: لا أطيع إلا من أمرت بطـاعتـه، فكـذلـك لا طاعـة لك على أحـد، وإنما الطاعة لمن أمر الله أو رسوله عليه الصلاة والسلام بطـاعتـه، والحق فيـما أمـر الله ورسـولـه باتبـاعه، ودل الله ورسوله عليه الصلاة والسلام عليه نصا أو استنباطا بدلائل. راجع الأم ٧/ ٥٠٧ و٢٧٣ بتصرف.

(١) عبارة ح «يستحسنه يحدثه لا على معنى سبق».

(٢) في ح «فيتعسفون».



وقد حدثني بعض قضاة مدينة السلام، ممن كان يلي القضاء بها في أيام المتقي[1] لله، قال سمعت إبراهيم بن جابر،[2] وكان إبراهيم هذا رجلا كثير العلم، قد صنف كتبا مستفيضة في اختلاف الفقهاء، وكان يقول بنفي القياس، بعد أن كان[3] يقول بإثباته.

(قال فقلت)[4] له: ما الذي أوجب عندك القول بنفي القياس بعدما كنت قائلا بإثباته؟ فقال: قرأت إبطال الاستحسان للشافعي فرأيته صحيحا في معناه، إلا أن جميع ما احتج به في إبطال الاستحسان هو بعينه يبطل القياس، فصح به عندي بطلانه.

وجميع ما يقول فيه أصحابنا بالاستحسان فإنهم إنما قالوه مقرونا (بدلائله وحججه)[5] لا على جهة الشهوة[6] واتباع الهوى، ووجوه دلائل الاستحسان موجودة في الكتب التي عملناها في شرح كتب أصحابنا، ونحن نذكر ههنا جملة، نفضي بالنظر فيها إلى معرفة حقيقة قولهم في هذا الباب[7] بعد تقدمه بالقول في جواز إطلاق لفظ الاستحسان.

---

(١) لعله إبراهيم بن جعفر، أبو اسحاق، خليفة عباسي، ولي الخلافة سنة تسع وعشرين وثلاثمائة، ودامت خلافته أربع سنين إلا شهرا وأياما، كان موصوفا بالصلاح والتقى، تغلب عليه تورون التركي فخلعه، توفي سنة ٣٥٧هـ

انظر: مروج الذهب ٢/ ٤١٢، وتاريخ بغداد ٦/ ٥١، راجع الأعلام ١/ ٧، وتاريخ الخلفاء للسيوطي ٣٩٤

(٢) لعله إبراهيم بن جابر أبو اسحاق، فقيه ثقة، له كتاب في اختلاف الفقهاء كثير الفوائد، ولد سنة خمس وثمانين ومائتين، وتوفي سنة عشر وثلاثمائة.

انظر: تاريخ بغداد ٦/ ٥٣

(٣) في ح «يكون».

(٤) في هـ «فقلت».

(٥) في ح «بدلالة وحجة».

(٦) في ح «السهو».

(٧) اختلفت مذاهب الأصوليين في موضوع الاستحسان، فاعتبره بعضهم حجة، ورده البعض الآخر، وشنع على القائلين به، فممن قال به: الإمام أبو حنيفة وأصحابه، ونقل ابن الحاجب، في مختصر المنتهى، والآمدي في الأحكام، القول به عن الحنابلة، ونقل آخرون أنهم لا يقولون به، والتحقيق أنهم يقولون بالاستحسان، جاء في روضة الناظر: قال القاضي يعقوب: الاستحسان مذهب أحمد رحمه الله، وهو أن يترك حكما إلى حكم هو أولى منه، وهذا مما لا ينكر، وإن اختلف في تسميته. =

فنقول: لما كان (ما حسنه الله تعالى)[1] بإقامته الدلائل على حسنه مستحسنا، جاز لنا إطلاق لفظ الاستحسان فيما قامت الدلالة بصحته.

وقد ندب الله تعالى إلى فعاله، وأوجب الهداية لفاعله، فقال عز من قائل: «فبشر عباد، الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب»[2].

وروي عن ابن مسعود، وقد روي مرفوعا إلى النبي ﷺ: أنه قال: (مارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله تعالى حسن ومارآه المسلمون سيئا فهو عند الله تعالى سيء)[3] فإذا كنا قد وجدنا هذا اللفظ أصلاً في الكتاب والسنة[4] لم يمنع إطلاقه بعض ما قامت عليه الدلالة

= والمالكية يقولون به أيضا. وأنكر القول به الشافعية، والشيعة، وأحمد بن محمد الطحاوي، من أصحاب أبي حنيفة.

انظر نهاية السول بشرح الشيخ زهير ٤/ ١٨٩ وشرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب ٢/ ٢٨٨ وروضة الناظر ١٨٥ والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٥/ ٧٥

(١) في ح «كان الله تعالى حسنه».

(٢) سورة الزمر آية ١٧ و١٨

(٣) الحديث موقوف على ابن مسعود رضي الله عنه، وتمام الرواية عند الإمام أحمد، عن ابن مسعود، قال: «إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون عن دينه، فما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، ومارأوه سيئا فهو عند الله سيء» المسند ١/ ٣٧٩، ويحتمل - والحال هذه - أن يكون هذا كلاما لابن مسعود رضي الله عنه، ومع هذا الاحتمال لا يصلح دليلا على المدعى، ولذلك قال ابن حزم: هذا ما لا نعلمه يسند إلى رسول الله ﷺ من وجه أصلا، وأما الذي لا شك فيه، فإنه لا يوجد في مسند صحيح. وإنما نعرفه عن ابن مسعود رضي الله عنه، كما حدثنا المهلب التميمي، عن محمد بن عيسى بن مناسي، وساق السند إلى عبدالله بن مسعود، فذكر كلاما فيه: فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن. وقد يقال في هذا الخبر أيضا: إنه لو أتى من وجه صحيح معتبر لما كان لهم فيه متعلق، لأنه إنما يكون إثبات إجماع المسلمين فقط، لأنه لم يقل ما رآه بعض المسلمين، وإنما ما رآه المسلمون، فهذا هو الإجماع الذي لا يجوز خلافه.

انظر: الإحكام في أصول الأحكام ٣/ ٢٠٣

(٤) في ح زيادة «و».



بصحته على جهة تعريف (المعنى)[1] وإفهام هو المراد.

فإن قال قائل: إن كان الاستحسان اسما لما قامت الدلالة على صحته، وثبتت حجته فواجب على هذه القضية أن يسمى كل ما قامت دلالة صحته استحسانا، حتى يسمى النص والإجماع والقياس وجميع ما جاء به الرسول ﷺ استحسانا.

قيل له: إن جميع ما حكم الله تعالى ورسوله ﷺ به فهو حسن، وكلما قامت دلالة صحته من الأحكام مستحسن لا محالة، لا يجوز غيره، إلا أنه لا يمنع أن يكون إطلاق اللفظ مقصورا في بعض الأحوال[2] على بعض ذلك، دون بعض الاختصاص، كل معنى سواه بأسماء معروفة.

فلما احتاجوا فيما عرفوه من [3] هذه المعاني من هذه الجهة إلى اسم [4] يفيدون به السامع المعنى (الذي)[5] اختاروا له هذا اللفظ دون غيره، مع ما وجدوا له من الأصل في[6] الكتاب والسنة.

وقد سمى أصحابنا عموم الكتاب والسنة في بعض الأحوال استحسانا وكذلك الإجماع والقياس، وسنبينه في موضعه إن شاء الله تعالى.

وليست الأسماء محظورة على أحد عند الحاجة إلى الإفهام[7] بل لا يستغني أهل كل علم وصناعة إذا اختصوا بمعرفة دقيق ذلك العلم ولطيفه وغامضه دون غيرهم، وأرادوا[8] الإبانة عنها وإفهام السامعين لها (من)[9] أن يشتقوا لها أسماء، ويطلقوها عليها على جهة الإفادة والإفهام، كما وضع النحويون أسماء لمعاني عرفوها وأرادوا إفهامها غيرهم، فقالوا:

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) في ح زيادة «مقصورا».

(٣) في هـ «في».

(٤) في هـ «اسمه».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٦) في ح «من».

(٧) في ح «الانضمام».

(٨) في ح «فأرادوا».

(٩) لم ترد هذه الزيادة في ح.

الحال، والظرف، التمييز، ونحوذلك، وكما قالوا في العروض: البسيط، والمديد، والكامل، والوافر.

وكما أطلق المتكلمون اسم العرض، والجوهر، ونحوذلك على المعاني التي عرفوها وأرادوا العبارة عنها، فلم يكن ذلك محظورا عليهم، إذ كان الغرض فيه الإبانة والإفهام للمعنى بأقرب الأسماء مشاكلة وأوضحها دلالة عليه.

ثم ليس يخلو لعائب الاستحسان من أن ينازعنا في اللفظ أو في المعنى.

فإن نازعنا في اللفظ، فاللفظ مسلم له، فليعبر هو بما شاء، على أنه ليس للمنازعة في اللفظ وجه، لأن لكل (واحد أن يعبر عما عقله من المعنى)[1] بما شاء من الألفاظ، لاسيما بلفظ يطلق[2] معناه في الشرع واللغة.

وقد يعبر الإنسان عن المعنى بالعربية تارة وبالفارسية أخرى فلا ننكره.

وقد يطلق الفقهاء لفظ الاستحسان في كثيرمن الأشياء، وروي عن إياس بن معاوية[3] أنه قال: (قيسوا القضاء ما صلح الناس، فإذا فسدوا فاستحسنوا) وأنه قال: (ماوجدت القضاء إلا ما يستحسن الناس) ولفظ الاستحسان موجود في كتب مالك بن أنس.

وقال الشافعي: استحسن أن تكون المتعة ثلاثين درهما،[4] فاطلق أيضا لفظ الاستحسان.

واستعمل جميع[5] الفقهاء لفظ الاستحسان، فسقط بما قلنا المنازعة في إطلاق الاسم، أو منعه.

---

(١) عبارة هـ « أحد أن أن يعبر عن المعنى بما عقله من المعنى».

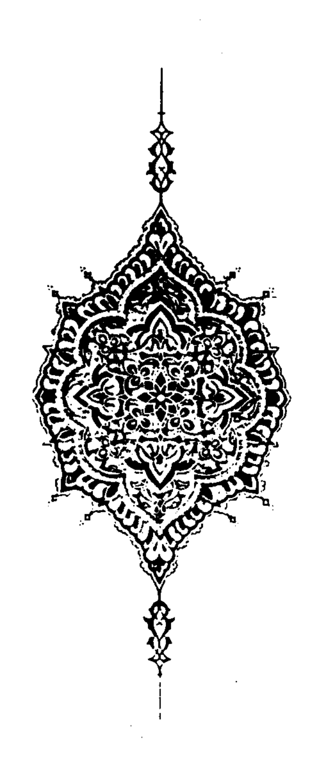
(٢) في هـ « يطابق ».

(٣) هو إياس بن هلال بن رئاب، ثقة، وكان قاضيا على البصرة، وله أحاديث.
انظر: طبقات ابن سعد، القسم الثاني ٧/ ٥ ط الشعب.

(٤) انظر: مختصر المزنى ٤/ ٢٩ بهامش الأم، باب التفويض، وفيه زيادة وهي «وما رأى الوالي بقدر الزوجين».

(٥) في ح « أيضا ».

وإن نازعنا في المعنى، فإنما لم يسلم خصمنا تسليم المعنى لنا بغير دلالة، بل تضمن لجميع[1] المعاني التي يذكرها مما يتضمنه لفظ الاستحسان عند[2] أصحابنا: إقامة الدلالة على صحته وإثباته بحجة (وبيان وجهة). [3]



(١) في هـ «بجميع».

(٢) في ح «عنه».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

الباب السابع والتسعون
في
القول في ماهية الاستحسان وبيان وجوهه

باب
القول في ماهية الاستحسان وبيان وجوهه

قال أبو بكر : لفظ الاستحسان يكتنفه معنيان .

أحدهما : استعمال الاجتهاد وغلبة الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا ، نحو تقدير متعة المطلقات . قال الله تعالى : «ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقاً على المحسنين» ، [1] فأوجبها على مقدار يسار الرجل وإعساره ،ومقدارها غير معلوم إلا من جهة أغلب الرأي وأكبر الظن .

ونظيرها أيضا : نفقات الزوجات قال الله تعالى : «وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ،» [2] ولا سبيل إلى إثبات المعروف من ذلك إلا من طريق الاجتهاد .

وقال تعالى : «ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما» . [3]

ثم لا يخلو المثل المراد بالآية من أن يكون القيمة أو النظير من النعم على حسب اختلاف الفقهاء (فيه) ، [4] وأيهما كان فهو موكول الى اجتهاد العدلين ، وكذلك أروش الجنايات التي لم يرد في مقاديرها نص ، ولا اتفاق ، ولا تعرف إلا من طريق الاجتهاد .

وقال الله تعالى : «ممن ترضون من الشهداء» ، [5] وقال تعالى : «وأشهدوا ذوي عدل منكم» ، [6] وتعديلهما والحكم بتزكيتهما غير ممكن إلا من طريق الاجتهاد .

---

(١) سورة البقرة آية : ٢٣٦ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٣٣

(٣) سورة المائدة آية ٩٥

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح

(٥) سورة البقرة آية ٢٨٢

(٦) سورة الطلاق آية ٢

(ونظائرها)[1] في الأصول أكثر من أن تحصى، وإنما ذكرنا منها (مثالا)[2] يستدل به على نظائره.

فيسمي أصحابنا هذا الضرب من الاجتهاد استحسانا، وليس في هذا المعنى خلاف بين الفقهاء، ولا يمكن أحد منهم القول بخلافه.

وأما المعنى الذي قسمنا عليه الكلام بدءاً من ضربي الاستحسان: فهو ترك القياس الى ما هو أولى منه وذلك على وجهين:

أحدهما. أن يكون فرع يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر، لدلالة توجبه، فسموا ذلك استحسانا (إذ لو)[3] لم يعرض للوجه الثاني لكان له شبه[4] من الآخر يجب إلحاقه به.

وأغمض ما يجيء من مسائل الفروع، وأدقها مسلكا: ما كان من هذا القبيل، ووقف هذا الموقف، لأنه محتاج في ترجيح أحد الوجهين على الآخر إلى إنعام النظر، واستعمال الفكر والروية في إلحاقه بأحد الأصلين دون الآخر.

وكان أبو الحسن يقول: إن لفظ الاستحسان عندهم ينبىء عن ترك حكم إلى حكم هو أولى منه، لولاه لكان الحكم الأول ثابتا.

وأما الوجه الثاني منهما: فهو تخصيص الحكم مع وجود العلة.

وفيه خلاف بين الفقهاء سنذكره بعد فراغنا من بيان وجوه الضرب الأول مما قسمنا عليه الكلام آنفا، فنقول: إن نظير الفرع الذي يتجاذبه أصلان ملحق بأحدهما دون الآخر، ما قال أصحابنا في الرجل يقول لامرأته: إذا حضتِ فأنت طالق، فتقول: قد حضتُ، أن القياس، أن لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها، أو يصدقها الزوج، إلا أنا نستحسن فنوقع الطلاق.

قال محمد: وقد يدخل في هذا الاستحسان بعض القياس.

قال أبو بكر: أما قوله: إن القياس أن لا تصدق، فإن وجهه أنه قد ثبت بأصل متفق

---

(١) لفظ ح «ونظائر ذلك».

(٢) في ح «هنالا».

(٣) في ح «إذ لم».

(٤) في ح «نسبة».



عليه، أن المرأة لا تصدق في مثله في إيقاع الطلاق عليها، وهو الرجل يقول لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، وإن كلمت زيداً فأنت طالق، فقالت بعد ذلك: قد دخلتها بعد اليمين،[1] أو كلمت زيداً، وكذبها الزوج، أنها لا تصدق، ولا تطلق، حتى يعلم ذلك ببينة أو بإقرار الزوج، فكان قياس هذا الأصل يوجب أن لا تصدق في وجود[2] الحيض الذي جعله الزوج شرطاً لإيقاع الطلاق.

وكما أنه لو قال لها: إذا حضت، فإن عبدي حر، أو قال: فامرأتي الأخرى طالق، فقالت: قد حضت وكذبها الزوج لم يعتق العبد، ولم تطلق المرأة الاخرى، فقد أخذت هذه الحادثة شبها من هذه الأصول التي ذكرنا، فلو لم يكن لهذه الحادثة غير هذه الأصول لكان سبيلها أن تلحق بها، ويحكم لها بحكمها، إلا أنه قد عرض لها أصل آخر منع إلحاقها بالأصل الذي ذكرنا، وأوجب إلحاقها بالأصل الثاني دونه، وهو أن الله تعالى لما قال: «ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن»[3] وروي عن السلف: أنه أراد: من الحيض والحبل[4]

وعن أبي بن كعب أنه قال: (من الأمانة أن ائتمنت المرأة على فرجها)[5] دل وعظه إياها

---

(١) في ح «و».

(٢) في ح «وجوب».

(٣) سورة البقرة آية ٢٢٨

(٤) قال الجصاص في أحكام القرآن: روى نافع، عن ابن عمر، في قوله تعالى: «ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن» قال: الحيض والحبل، وقال عكرمة: الحيض. والحكم عن مجاهد وإبراهيم أحدهما الحمل، وقال الآخر: الحيض، وعن علي أنه استحلف امرأة أنها لم تستكمل الحيض. وقضى بذلك عثمان، ثم استدل الجصاص على مذهب الحنفية: من أن القول قول المرأة في وجود الحيض أو عدمه.

انظر: أحكام القرآن ١/ ٤٣٨. وفتح البيان للشيخ صديق حسن خان ١/ ٣٦٧، وتفسير ابن كثير ١/ ٢٧٠

(٥) ذكر هذه الرواية الجصاص في كتابه أحكام القرآن قال: روى الأعمش، عن أبي الضحى، عن مسروق، عن أبي بن كعب، قال: «كان من الأمانة أن اؤتمنت المرأة على فرجها» ذكر ذلك في معرض تفسير قوله تعالى: «ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في أرحامهن». وأخرجه الحاكم في المستدرك، من حديث أبي بن كعب. قال ابن حجر: هكذا أخرجه موقوفا في تفسير سورة الأحزاب، ورجاله رجال الصحيح.

انظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ٤٣٨، وفتح الباري ٩/ ٤٨٢

ونهيه لها عن الكتمان، على قبول قولها في براءة رحمها من الحبل، وشغلها به، ووجود الحيض وعدمه، كما قال تعالى في الذي عليه الدين: «فليؤد الذي ائتمن أمانته وليتق الله ربه»[1] «ولا يبخس منه شيئا»[2] فوعظه ونهاه عن البخس والنقصان، علم أن المرجع إلى قوله في مقدار الدين.

فصارت الآية التي قدمنا أصلا في قبول قول المرأة، إذا قالت:أنا حائض، وتحريم وطئها في هذه الحال، فإنها إذا قالت: قد طهرت، حل لزوجها قربها.

وكذلك إذا قالت وهي معتدة قد انقضت عدتي، صدقت في ذلك، وانقطعت رجعة الزوج عنها، وجعل قولها في ذلك كالبينة في باب إسقاط حق الزوج عنها وانقطاع الزوجية بينهما.

وكان المعنى في ذلك:أن انقضاء العدة بالحيض معنى يخصها، ولا يعلم إلا من جهتها.

فيوجب على ذلك إذا قال الزوج إذا حضتِ فأنت طالق، فقالت: قد حضتُ أن تصدق في باب وقوع الطلاق عليها، كما صدقت في انقضاء العدة مع إنكار الزوج، لأن ذلك معنى يخصها، أعني:(أن)[3] الطلاق والحيض لا يعلم وجوده إلا من جهتها، ولا يطلع عليها غيرها.

ففارق أمر الحيض إذا علق به الطلاق،الدخول، والكلام، وسائر الشروط، لأن هذه معان قد يمكن الوصول إلى معرفتها من جهة غيرها، ولأجل ذلك (قالوا):[4] إنها لا تصدق على وجود الحيض إذا علق (به طلاق غيرها، أوعلق)[5] به عتق العبد، لأنه[6] إنما جعل (قولها)[7] كالبينة في الأحكام التي تخصها دون غيرها.

(١، ٢) في النسختين خلط بين الآيتين، والصواب:أن الآية الأولى من سورة البقرة آية ٢٨٣، والثانية من سورة البقرة ايضا آية ٢٨٢

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٥) سقطت هذه الزيادة من ح

(٦) في ح «لأنها».

(٧) لم ترد هذه الزيادة في ح.

ألا ترى: أنهم قالوا: إن الزوج لو قال: قد أخبرتني أن عدتها قد انقضت، وأنا أريد أن أتزوج (أختها)[1] كان له ذلك، ولا تصدق هي على بقاء العدة في حق غيرها، وتكون عدتها باقية في حقها، ولا تسقط نفقتها، فصار كقولها[2]: قد حِضْتُ. (وله)[3] حكمان.

أحدهما: فيما يخصها ويتعلق بها، وهو طلاقها وانقضاء عدتها، وما جرى مجرى ذلك، جعل[4] قولها فيه كالبينة.

والآخر: في طلاق غيرها، أو (في)[5] عتق العبد، فصارت في هذا الحال شاهدة كإخبارها بدخول الدار، وكلام زيد، إذا علق به العتق أو الطلاق.

فإن قال قائل: يلزمك إذا جعلت قولها كالبينة من وجه، وصدقتها فيه في باب وقوع الطلاق عليها، أن يكون ذلك حكمه في سائر الوجوه، حتى تصدق في وقوع الطلاق والعتاق على غيرها. فكيف يجوز أن يكون قولها كالبينة في حال، ولا يكون له هذا الحكم في وجه آخر.

قيل له: لا يمتنع أن يكون لقولها هذان الحكمان من الوجهين الذين ذكرنا.

ولهذا نظائر كثيرة في الأصول: منها أن رجلا وامرأتين لو شهدوا[6] على رجل بالسرقة، حكمنا بشهادتهم في باب استحقاق المال، ولم نحكم بها في إيجاب القطع، وامتناع جواز الحكم بها في القطع[7] لم يمنع إيجاب الحكم بها في المال.

ولو أن رجلا ذكر أن امرأته هذه أخته من أبيه، أو أمه، وهي مجهولة النسب، وثبت على ذلك فرقنا بينهما، ولم نحكم بالنسب، فأثبتنا حكم إقراره من وجه وأبطلناه من وجه آخر، ونظائر ذلك كثيرة في الأصول.

وأما معنى قول محمد الذي حكيناه في صدر المسألة: أن في هذا الاستحسان بعض[8]

---

(١) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٢) في ح «لقولها».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في ح «حصل».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٦) في ح «شهدا».

(٧) في ح زيادة «و»

(٨) في ح «نقض».





القياس فإنما عنى به إلحاقه بأصل آخر وقياسه عليه، دون الحلف بدخول الدار، فسمي الاستحسان قياساً في هذا الوجه، وهو لعمري كذلك فيما بيناه.

ومن نظيره أيضا: المشي في الصلاة أنه معلوم أن القليل منه[1] معفو عنه غير مفسد لها. ألا ترى: أن أبا بكرة ركع دون الصف ثم مشى حتى صار في الصف فقال (له)[2] النبي ﷺ: (زادك الله حرصا ولا تعد)، ولم يأمره باستئناف الصلاة.

وروي عن ابن عباس (أنه قام عن يسار النبي ﷺ يصلي فأداره إلى يمينه)[3]، ولم يأمره باستئنافها. وروي أن النبي ﷺ (كان يصلي فمرت بهيمة فتقدم[4] النبي ﷺ حتى لصق بالحائط فمرت البهيمة خلفه)،[5] فكان المشي اليسير معفو عنه.

ومعلوم (مع ذلك)[6]: أنه لو مشى في صلاته ميلا أو نحوه فسدت صلاته، ولو جعل كل خطوة منها بحكم نظيرها مما[7] تقدمها، لوجب أن لا تفسد صلاته، وإن مشى ميلا قياسا على المشي اليسير، إلا أنه لما كان هنا أصل آخر قد اتفق المسلمون عليه، وهو المشي الكثير الذي ليس من عمل الصلاة، أنه يفسدها، جعلوا المشي مادام في المسجد ولم يستدبر القبلة في حكم الخطوة والسير، وأفسدوا الصلاة بالخروج من المسجد، لأن ذلك يشبه سائر الأفعال التي ليست من الصلاة.

ومن نظائر ذلك: مسألة يشنع بها المخالفون على أصحابنا، حين قالوا في قوم نقبوا بيتا ودخلوه وسرقوا متاعا ولي بعضهم إخراجه دون الباقين: إن القياس أن يقطع الذي ولي إخراجه دون من سواه. ولكنا نستحسن فنقطعهم جميعا.

فيشنعوا عليهم حين استحسنوا إيجاب القطع، وتركوا القياس فيه، ومن شأن الحدود درؤها بالشبهات.

وذهب عليهم: أنه لا شبهة في الحد مع قيام الدلالة على إيجابه.

---

(١) في ح زيادة «أنه».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) الحديث أخرجه مسلم ٦/ ٤٤، والدارمي كتاب التطوع رقم ٢٦

(٤) في ح «تقدم».

(٥) الحديث اخرجه الطبراني بلفظ «كان يصلي إذ جاءت شاة تسعى بين يديه، فساعاها، حتى ألزق بطنه بالحائط، ومرت من ورائه». هذه رواية الطبراني ٣/ ١٤٠، والحاكم وصححه.

(٦) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٧) في ح «فيما».



وأما[1] وجه استحسانهم في هذه المسألة: إنما هو قياسا على أصل آخر، وهذا هو الفرع الذي يتجاذبه أصلان. وأحدهما أولى به من الآخر.

فأما الأصل الذي سماه قياسا: فهو أنه لا خلاف أن قوما لو اجتمعوا فأكرهوا امرأة حتى زنابها رجل منهم، أن الحد على الذي ولي الزنا منهم، دون من أعان عليه، فكان القياس على ذلك أن يكون القطع على من ولى إخراج المتاع، دون من ظاهر فيه وأعان عليه، فهذا هو القياس الذي ذكر أنه تركه.

ثم وجدوا[2] أصلا آخر يقتضي إلحاق السارق به دون غيرهم، وهم قطاع الطرق الذين يتعاونون على قطع الطريق، وقتل النفوس، وأخذ الأموال على جهة الامتناع، والتظاهر، ثم لم يختلف حكم من ولي القتل، وأخذ المال، وحكم من ظاهر، وأعان عليه، واشتركوا جميعا في استحقاق الأحكام المذكورة في قوله تعالى: «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا». [3] الآية، لأجل اشتراكهم في السبب الذي به توصلوا إلى أخذ المال، وقتل النفوس، وهو الخروج على جهة الامتناع والمحاربة.

كذلك السارق لما اشترك الجميع في السبب الذي به تعلق وجوب القطع وهو انتهاك الحرز وأخذ المال على وجه الاستسرار، وجب ألا يختلف حكم من ولي إخراج المتاع، وحكم من ظاهر فيه، وأعان عليه، فكان إلحاقه بهذا الأصل الذي فيه أخذ المال على جهة الاشتراك في السبب والتظاهر عليه أولى منه بالزاني.

ومن نظائر ذلك أيضا: أن جيشا من المسلمين لو دخلوا دار الحرب وغنموا غنائم، أنهم يستحقون السهمان: [4] من قاتل منهم ومن أعان، فاستووا جميعا في الحكم عند اشتراكهم في السبب الذي به حصلت الغنائم، وهو المنعة والمظاهرة على القتال، فصارت مسألة السرقة بهذين الأصلين أشبه منها بمسألة الزنا التي إنما يتعلق الحكم فيها بوجود الفعل دون سبب آخر غيره، ويحصل فيه الاشتراك.

---

(١) في ح « وإنما ».
(٢) في ح « جدوا ».
(٣) سورة المائدة آية ٣٣
(٤) السهم : النصيب، والجمع سهمان، وسهمه، بضم السين وسكون الهاء.
انظر: اللسان مادة: سهم.



وليس الغرض في هذا الموضع الاحتجاج للمسألة، وإنما أردنا أن نذكر مثالا لمسائل الاستحسان التي [١] تجري هذا المجرى ليكون غيره فيما سواه، ولذلك نظائر كثيرة تفوت الإحصاء [٢]. (و) [٣] فيما ذكرنا من هذا النوع كفاية.

وربما جاءت مسائل يذكرون فيها القياس (و) [٤] الاستحسان، ثم يقولون: وبالقياس نأخذ [٥] فيتركون الاستحسان.

وذلك نحو قولهم ـ فيمن أسلم إلى رجل في ثوب موصوف، [٦] ثم اختلفا ـ فقال رب السلم: شرطت طوله عشرة أذرع، وقال المسلم إليه، شرطت طوله خمسة أذرع. أن القياس [أن يتحالفا ويترادا السلم] والاستحسان [أن يكون القول قول المسلم إليه]: وبالقياس نأخذ.

فذكروا القياس والاستحسان جميعا، ثم تركوا الاستحسان وأخذوا بالقياس.

ووجه القياس فيه: أنهما لو اختلفا في جنس الثوب، فقال أحدهما: مروي [٧] وقال الآخر: هروي [٨]

أو اختلفا في صفته، فقال أحدهما: جيد، وقال الآخر: رديء، أنهما يتحالفان، ويترادان، لأن السلم عقد على صفة، واختلافهما في الجنس اختلاف في الصفة.

وكذلك اختلافهما في الجودة والرداءة، وكأن ذلك اختلافا في نفس المعقود عليه، إذ كان السلم عقدا على صفة، فوجب على هذا الأصل أن يكون اختلافهما في مقدار الذرع

---

(١) في ح «الذي».

(٢) في ح «الاحصار».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) في هـ «أخذ».

(٦) في ح «من صوف».

(٧) مروي: نسبة إلى مرو: وهي من أشهر مدن خراسان، وينسب لها أيضا: مروزي، على غير قياس.

انظر: معجم البلدان لياقوت ٥/ ١١٢، واللسان مادة مرا.

(٨) هروي: نسبة الى هراة: وهي مدينة عظيمة مشهورة من مدن خراسان.

انظر: معجم البلدان لياقوت ٥/ ٣٩٦، واللسان مادة هرا.



المشروط اختلافا في نفس المعقود عليه، إذ كان الذرع صفة، والسلم عقد على صفة،[1] فوجب بالتحالف والتراد من أجل ذلك، وهذا هو القياس الذي قال به نأخذ.

وأما[2] الاستحسان الذي ذكره: فإن وجهه أن رجلا لو اشترى من رجل ثوبا بعينه ثم اختلفا فيما شرط من مقدار ذرعه. وقال البائع: شرط خمسة أذرع، وقال المشتري: شرط عشرة أذرع، أن القول قول البائع ولا يتحالفان، ولا يترادان فكان هذا وجه الاستحسان، وهو ضرب من القياس (إلا أن القياس الذي أخذ به كان أولى من هذا القياس)[3] الذي سماه استحسانا، وكان إلحاق مسألة السلم باختلافها في الجودة[4] والجنس، أولى منها بمسألة اختلافهما في ذرع الثوب المعين، وذلك لأن الذرع لما كان صفة، وكانت صفة[5] الأعيان مما لا يتعلق عليها العقد بدلالة أن من اشترى ثوبا على أنه عشرة أذرع، فوجده أقل كان بالخيار، إن شاء أخذه بجميع الثمن، وإن شاء ترك، ولم يكن له أن ينقص من الثمن بحساب (نقصان الذرع، ولو وجده أكثر كان جميعه له، ولم يرد عليه من الثمن بحسبان)[6] زيادة الذرع. فعلمت أن الذرع في الأعيان لا يتعلق عليه العقد، فلم يكن اختلافهما في الذرع اختلافا في نفس المعقود عليه، فلذلك لم يجب فيه التحالف والتراد.

وأما السلم: فلما كان عقداً على صفة، وكان الاختلاف في الذرع اختلافا في الصفة صار اختلافهما على هذا الوجه اختلافا في نفس المعقود عليه، فكان بمنزلة اختلافهما في الجنس، (و)[7] في الجودة، والرداءة، وكان إلحاقهما بهذه أولى منها بالاختلاف في[8] ذرع العين.

ألا ترى: أن اختلافهما في شرط جنس العين، أو في شرط جودته ورداءته،[9] لا توجب التحالف، وإنما تجعل القول قول البائع، وأن الاختلاف في السلم على هذا الوجه

---

(١) في ح « صفته ».

(٢) في هـ - « فأما ».

(٣) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٤) في ح « أو ».

(٥) في ح « الصفة »

(٦) ما بين القوسين ساقط من هـ.

(٧) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٨) في ح «من».

(٩) في ح « وزيادته».

يوجب التحالف إذ كان عقدا على صفة، وأن المتبايعين متى اختلفا في نفس المعقود عليه، وجب التحالف، والتراد، إذ كان الفسخ ممكنا فيه.

ومما تركوا فيه الاستحسان وأخذوا بالقياس: قولهم ـ فيمن قرأ سجدة من آخر السورة، فركع بها ـ:إن ركعته تجزيه من سجدة التلاوة في القياس، وفي الاستحسان لا تجزيه.

قالوا: وبالقياس نأخذ،فذكروا[1] القياسَ والاستحسان،(وتركوا الاستحسان للقياس، ولهم مسائل من نظائر ذلك، يتركون منها الاستحسان)[2] للقياس،وإنما الغرض في مثلها تنبيه المتعلم على أن للحادثة شبها بأصل آخر، قد كان يجوز إلحاقها به إلا أن إلحاقها بالقياس الذي وصفناه[3] أولى.

وربما ذكروا القياس على الاستحسان فيتركونه[4]، ويرجعون إلى قياس الأصل، ويسمون قياس الأصل استحسانا.

وذلك نحو قولهم ـ فيمن احتلم في الصلاة ـ :[5] إن القياس أن يغتسل ويبنى، إلا أنه ترك القياس واستحسن ان يغتسل، ويستقبل.

والقياس الذي ذكره:هو قياس الحدث الذي ورد فيه الأمر بأن[6] قاس على الأثر. وجواز البناء مع الحدث استحسان تركوا فيه القياس للأثر، فلو قاس على الأثر (لجاز)[7] البناء مع الجناية

إلا أنه ترك هذا القياس، لأن الأصل أن الحدث يمنع البناء.

وإنما تركوا (فيه القياس)[8] للأثر، والأثر إنما ورد في الحدث دون الجناية، فسلموا للأثر ما ورد فيه، وحملوا الباقي على قياس الأصل، فسمى القياس الأصلي استحسانا لما ترك به قياسا آخر قد كان له وجه لولا ما وصفنا.

---

(١) في ح «فكرهوا».

(٢) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٣) في ح «وصفنا».

(٤) في هـ «ويتركونه».

(٥) في ح «صلاته».

(٦) في ح «فإن»

(٧) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٨) عبارة هـ «القياس منه».



قال أبو بكر: قد بينا وجه الاستحسان الذي هو إلحاق الفرع بأحد النظيرين اللذين يأخذ الشبه منهما، وهذا الضرب[1] ليس فيه تخصيص الحكم مع وجود العلة، ولا تركها لمعنى أوجب ذلك لها، وإنما هو قياس الحادثة على أحد الأصلين دون الآخر.

وبقي علينا بيان وجوه[2] الضرب الآخر من الاستحسان، الذي هو تخصيص الحكم مع وجود العلة، ثم الدلالة على صحة القول به، فنقول ـ وبالله التوفيق ـ :

إن الاستحسان الذي هو تخصيص الحكم مع وجود العلة، أنا متى أوجبنا حكما لمعنى من المعاني قد قامت الدلالة على كونه علما للحكم، وسميناه علة له، فإن إجراء ذلك الحكم على المعنى واجب حيثما وجد، إلا موضعا تقوم الدلالة فيه على أن الحكم غير مستعمل فيه،[3] مع وجود العلة التي من أجلها وجب الحكم في غيره، فسموا ترك الحكم مع وجود العلة استحسانا.

وقد يترك (حكم)[4] العلة تارة بالنص، وتارة بالإجماع، وتارة بقياس آخر يوجب في الحادثة حكما سواه، وإلحاقها بأصل غيره.

---

(١) في ح زيادة «الآخر من الاستحسان الذي هو».

(٢) في ح «وجه».

(٣) في ح زيادة «فرجع».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

الاستحسان أنواع متعددة: منه ما يسمى الإستحسان بالنص، وبالإجماع، وبالضرورة، وبالمصلحة، وبالعرف، وبالقياس الخفي، وهذه نبذة عن كل نوع.

أولا : الاستحسان بالنص :

وهو أن ترد صورة معينة يعطيها الشارع حكما مخالفا لنظائرها«بمقتضى القاعدة العامة»التي تجمع هذه الجزئيات كلها. ومن أمثلة ذلك.

أ ـ السلم: فالقاعدة العامة تقضي ببطلان بيع ما لا يملك الإنسان، أو بيع المعدوم، ولكن استثنى السلم استحسانا، وهو بيع ما ليس عند الإنسان وقت العقد، فالمعقود عليه وهو محل العقد ليس موجودا، ومع ذلك أجيز لما روي: أن النبيﷺ قال:«ومن أسلم فليسلم في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم» فعدل عن العمل بالنص العام«وهو بطلان السلم»، وعمل بالنص استحسانا، وهو صحة السلم على خلاف القياس، لوجود النص.

ثانيا: الاستحسان بالإجماع :

هو أن يحكم المجتهدون في مسألة على خلاف القواعد العامة، أو يسكتوا على فعل من الناس =



= يخالف القواعد العامة للشريعة، أو أصل من أصولها، ومن أمثلته: عقد الاستصناع، فيما فيه تعامل الناس، مثل أن يأمر إنسانا أن يخيط له ثوبا، ويبين صفته ومقداره وأجرة عمله، فالقياس يقتضي عدم جوازه، لأنه بيع معدوم.

لكنه مع ذلك جاز استحسانا، واستثني من القاعدة العامة في عدم صحة العقد على المعدوم، ووجه الاستحسان ومستنده جريان تعامل الناس دون إنكار من أحد، فاعتبر ذلك إجماعا، فقيل: إن الاستحسان هنا مستنده الإجماع، أي إجماع المجتهدين على جوازه،مع مخالفته للأصل العام ببطلان العقد على المعدوم.

ومثل الاستصناع:دخول الحمام بأجر معلوم، فالأصل في هذه الصورة الفساد والبطلان،لأن مقدار الماء المستهلك والمدة التي سيقضيها في الحمام كل ذلك مجهول، ولكن جاز استثناء هذه الصورة من الحظر بمقتضى القاعدة العامة، لجريان العرف دون إنكار من أحد فكان إجماعا.

ثالثا: استحسان بالضرورة:

ومثاله:تطهير الآبار،فإن القياس والقاعدة المقررة في التطهير يقتضي عدم طهارتها بعد تنجسها،لأنه لا يمكن صب الماء على البئر ليتأتى التطهير، ولأن الدلو والماء الطاهرين يتنجسان بملاقاة ماء البئر والآنية المتنجسين، ومع ذلك فإنهم تركوا العمل بموجب القياس للضرورة،ولدفع الحرج والمشقة عن الناس.

ومثل ذلك أيضا:العفو عن رشاش البول، وعن الغبن اليسير في المعاملات،لأنه مما لا يمكن التحرز عنه وإلا أوقع الناس في حرج ومشقة وتعطيل مصالحهم.

رابعا: الاستحسان بالمصلحة:

وهو في كل مسألة دعت المصلحة إلى استثنائها من حكم ثبت لها بناء على القواعد العامة، ومن أمثلة ذلك:

أن القياس والقواعد العامة تقضي بفساد البيع مع الشرط،في صورة ما إذا كان الثمن في البيع مؤجلا، وشرط البائع على المشتري أن يسلمه رهنا لهذا الثمن المؤجل،فقبل المشتري. لكنه جاز استحسانا عند جمهور الحنفية. وعللوا ذلك:بأن الشرط هنا لضمان الحصول على الثمن،وفي ذلك مصلحة للبائع.

خامسا: الاستحسان بالعرف:

ويكون في كل تصرف تعارف عليه الناس،وكان مخالفا لقاعدة عامة أو قياس صحيح، ومن أمثلة ذلك: جواز وقف المنقول الذي جرى العرف بوقفه:كالكتب،والأواني،ونحوها،مما يكون عرضة للتلف، فلا يكون للتأبيد على رأي بعض الفقهاء، استثناء من الأصل العام في الوقف، وهو أن يكون الوقف مؤبدا، فلا يصح إلا في العقار،لا في المنقول، وإنما جاز وقف الكتب ونحوها من المنقول لجريان العرف في ذلك استحسانا. ومن أمثلته أيضاً:الاستحمام بحمامات الأجرة،دون تعيين مقدار الأجرة والماء،أو مدة المكث في الحمام،فالقواعد العامة تمنعه للجهالة،لكن لما اعتاد الناس ذلك من غير نكير من المجتهدين،كان ذلك إجماعا على جوازه، بناء على العرف المستحسن. =



ونظير تركه بالنص: ما قال أصحابنا في الصغير يموت عن امرأته وهي حامل: ذكر محمد بن الحسن: أن القياس أن تكون عدتها أربعة أشهر وعشرا، لأن الحمل من غير الزوج، إلا أنه ترك القياس، واستحسن أن يجعل عدتها وضع الحمل، لقوله تعالى: «وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن»[1]

قال أبو بكر: فسمى ترك القياس للعموم استحسانا.

وإن[2] قال قائل: ما[3] يصح لك ما ادعيت في ذلك من ترك القياس للعموم، لأن هذا العموم لم يرد في المتوفى عنها زوجها، إنما ورد في المطلقات، قال الله تعالى: «يأيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن (لعدتهن)»[4] إلى قوله تعالى: «واللآئي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر، واللائي لم يحضن. وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن»[5]، ولم نجد[6] للمتوفى عنها زوجها ذكراً في الآية، فيترك[7] القياس من أجلها.

= سادسا: الاستحسان بالقياس الخفي:

ويتحقق هذا النوع من الاستحسان إذا اجتمع في مسألة قياسان متعارضان: أحدهما جلي ظاهر، والثاني خفي. ومن أمثلته عند الحنفية: طهارة سؤر سباع الطير، فإن القياس الظاهر يقتضي نجاسته، لأن لحمه حرام، كسؤر سباع البهائم، فلحمه حرام، والسؤر معتبر باللحم، فيكون نجسا كسؤر سباع البهائم، بجامع السؤر في كل، لكنهم استحسنوا أن يكون طاهرا مكروها، لأنها تشرب بمنقارها على سبيل الأخذ والابتلاع، من غير مخالطة لعاب، وهو عظم جاف طاهر، لا رطوبة فيه، فلا يتنجس الماء بملاقاته، فيكون سؤرها كسؤر الآدمي ومأكول اللحم، لانعدام العلة الموجبة للنجاسة، وهي الرطوبة الحاصلة في آلة الشرب.

انظر حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ٣٩٥، وبلوغ السول للشيخ مخلوف ١٧، والمنار بشروحه ٨١٢، وأصول السرخسي ٢/ ٢٠٣

(١) سورة الطلاق آية ٤

(٢) في هـ « فإن ».

(٣) في ح « بما ».

(٤) لم يرد إكمال الآية في هـ وهي من سورة الطلاق، آية: ١

(٥) سورة الطلاق آية ٤

(٦) في هـ « يجر ».

(٧) في ح « فترك ».



قيل له: ليس الأمر كما ظننت، لأن قوله تعالى: «وأولات الأحمال أجلهن (أن يضعن)[1] حملهن» كلام مكتف بنفسه ينتظم المطلقة والمتوفى عنها زوجها، [2](و)إن كان ابتداء الخطاب في المطلقات.

وإذا كان ذلك كذلك وجب استعمال (حكم)[3] العموم في جميع ما انتظمه اللفظ.

ويدل على ذلك: أن الصحابة لما اختلفت في عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا، اعتبر جميعهم وضع الحمل في انقضاء العدة.

فقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: عدتها أبعد الأجلين، وقال عبدالله ابن مسعود:عدتها أن تضع حملها، فصح بذلك اعتبار عموم آية الحمل في ترك القياس فيما وصفنا.

ومما خصوه من جملة القياس بالأثر وتركوا فيه حكم العلة: قولهم في الأكل ناسيا في رمضان: إن القياس يقضي ،إلا أنهم تركوا القياس فيه للأثر.

ووجه القياس : أنهم وجدوا سائر العبادات لا يختلف حكمها إذا تركت على جهة السهو، أو العمد.

ألا ترى : أن الأكل في الصلاة لا يختلف حكمه في حال السهو والعمد، وكذلك الجماع، والحلق، واللبس في الإحرام. وكما لا تختلف نية الصوم في تركها سهوا أوعمدا، فكان القياس على هذا أن لا يختلف حكم السهو والعمد في الأكل والشرب في نهار شهر رمضان، من حيث كان تركه من فروضه، إلا أنهم تركوا القياس فيه للأثر.

ونظيره أيضا : القهقهة في الصلاة، كان القياس أن لا وضوء فيها، (كما لا وضوء فيها)[4] في غير الصلاة، لأن كل ما كان حدثا لا يختلف حكمه فيما يتعلق به من نقض الطهارة في حال وجوده في الصلاة أو غيرها، إلا أنهم تركوا القياس فيه للأثر، إذ لاحظ للنظر مع الأثر.

---

(١) سقط إكمال الآية من ح.

(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.



ونظيره أيضا: مذهب أبي حنيفة في إجازته الوضوء بنبيذ التمر، وكان القياس عنده أن لا يجوز الوضوء به، لزوال اسم الماء المطلق عنه، كما لا يجوز سائر الأشربة، كنبيذ الزبيب، وشراب العسل، والخل، والمرق.

ألا ترى: أنه ترك القياس للأثر الوارد فيه.

ولذلك نظائر كثيرة لو تقصيناها لطال بها الكتاب بذكرها، وإنما نذكر منها أمثلة تكون دليلا على ما لم نذكر.

وأما تخصيص العلة بالإجماع: فنظيره ما قال أصحابنا في علة تحريم النساء، فلذلك لم يجيزوا الحنطة بالشعير نساء، ولا الحديد بالنحاس، ولا شيئا من المكيل بالمكيل، ولا الموزون بالموزون، ولا الجنس بالجنس نساء.

وإن لم يكن مكيلا ولا موزونا، نحو الثياب المروية[1] بالثياب الهروية، فصار وجود أحد وصفي علة تحريم التفاضل: علة لتحريم النساء.

وكان ذلك عندهم علة صحيحة في موضعها، لقيام الدلالة عليها.

وليس هذا موضع بيان صحة هذا الاعتلال، فلو لزموا سبيل القياس وما يقتضيه هذا الاعتلال، لوجب تحريم النساء في الدراهم والدنانير، بسائر[2] الموزونات، لوجود العلة الموجبة للتحريم في نظائرها. إلا أنهم تركوا القياس وأجازوه، إذ كانت الدراهم والدنانير هما أثمان الأشياء التي تدور عليها بياعات[4] الناس، وأجمعت[3] الأمة على جواز النساء فيها بسائر الموزونات.

ومن نظائره أيضا: ما قامت الدلالة عليه عندهم من أن ملاقاة النجاسة (للماء توجب الحكم بنجاسته، فقالوا في الإناء[5] إذا وقعت فيه نجاسة: إن الماء محكوم له بحكم النجاسة)، لملاقاته لها، وإن لم يتغير[6] طعمه، ولا لونه، ولا رائحته، فلو لزموا طريق

---

(١) نسبة إلى مرو - كما سبق - وفي ح «الهروبة».

(٢) في ح «كسائر».

(٣) في ح «واجتمعت».

(٤) البياعات: الأشياء التي يُبتاع بها في التجارة.

انظر: اللسان: مادة: بيع.

(٥) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٦) في ح «يعتبر».



القياس وأجروا الحكم على العلة، لأوجب ذلك أن لا يطهر الثوب الذي تصيبه النجاسة، أو البدن أو الأواني أبدا، وإن غسل خمسين مرة، من قبل أن الماء الأول يلاقي نجسا، فيتنجس، ثم يزول بعد ملاقاته للنجاسة، وحصول حكمها فيه.

فكان يجب أن يصير حكم هذا الماء حكم النجاسة التي كانت في الثوب، فلا يطهر، كذلك الماء الثاني يلاقي ماءنجسا، فلاتزول إلا بعد ملاقاته للنجاسة، وانتقال حكمها إليه، وكذلك الماء الثالث والرابع وما بعده، (وإن كثر)،[1] إلا أنهم تركوا القياس، وحكموا بطهارته إذا زال عين النجاسة، لإجماع الأمة على طهارته إذا صار بهذا الحد، فهذا وجه مما ترك القياس فيه، وحكم موجب العلة بالإجماع.

ومما تركوا القياس فيه، وخصوا الحكم مع وجود العلة لعمل الناس: ما ثبت عندهم أن عقود الإجارات لا تجوز إلا بأجر معلوم، وكذلك قال ﷺ: (من استأجر أجيرا فليعلمه أجره)[2] فصارت أبدال المعلوم[3] من المنافع كأبدال[4] الوجود من الأعيان، في باب اعتبار كونها معلومة في العقد.

وكذلك قالوا ـ إذا استأجر عبدا أو دارا ـ: إن الحاجة إلى معرفة المدة كهي إلى مقدار الأجرة، فلم يجيزوها بأجر مجهول، ولا على مدة مجهولة.

فلو لزموا هذا الاعتبار وأعطوا العلة حقها مما يقتضيه من الحكم ويوجبه، لوجب أن لا يجوز للإنسان دخول الحمام حتى يبين مقدار ما يعطي من الأجرة، ومقدار لبثه في الحمام، وما يصب على نفسه من الماء، إلا أنهم تركوا القياس في ذلك، واتبعوا عمل الناس، وإجازتهم له.

والمراد بقولهم: عمل الناس: أن السلف من الصحابة وعلماء التابعين قد كانوا يشاهدون الناس يفعلون ذلك، فلم يظهر من أحد منهم نكير على فاعله، فصار ذلك إجازة منهم له،

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) أخرج البخاري أحاديث في هذا المعنى ٤/ ٤٤٦ و٤٤٧، وبهذا اللفظ ورد عن أبي سعيد الخدري، من قوله، انظر سنن النسائي ٧/ ٣٢

(٣) في ح «المعدوم».

(٤) في ح «بأبدال».



وإقرارا لهم عليه، إذ كانوا هم الآمرين بالمعروف، والناهين عن المنكر، كما وصفهم الله تعالى به، فصار ذلك أصلا بنفسه،[1] خارجا عن موجب القياس الذي وصفنا.

ونحو ذلك أيضا: قعود الإنسان في سمارية[2] وإعطاء الملاح مقطعه[3] من غير شرط موضع العبور ولا بيان مقدار مايعطيه.

ومثله أيضا: شراء البقل، ونحو ذلك، مما يعطى فيه مقطعة، فيأخذه من غير شرط لمقدار ما يأخذ أو يعطى.

وكذلك أجازوا أن يشتري أرطال لحم مما بين يدي القصاب، فيعطي الدراهم ويأخذ[4] اللحم.

وكان القياس أن لا يجوز، حتى يسمى فيه[5] شيئا بعينه، إلا أنهم تركوا القياس لما وصفنا.

ومن نظائر ذلك: الاستصناع، وهو: أن يستصنع عند الرجل خفين، أو نعلين، أو قلنسوة، أو نحوها، ويسمي الثمن، ويصف له العمل.

فكان القياس عندهم أن لا يجوز لأنه بيع ما ليس عنده.

كما لا يجوز أن يشتري منه خفاً موصوفا، أو قلنسوة، أو نحوها، مما ليس عنده، إلا أنهم تركوا القياس فيه، وأجازوه[6] لما ذكرنا من عمل الناس على الوجه الذي بينا.

وأما تخصيص العلة بالقياس، فنحو قول أبي حنيفة - في رجل اشترى عبداً على أن يعتقه: إن الشراء فاسد إن أعتقه، فإن القياس أن يلزمه القيمة، لوقوع البيع على فساد.

---

(١) في ح «في نفسه».

(٢) في ح «سماية».

(٣) يقال: قاطعه على كذا وكذا من الأجر والعمل ونحوه مقاطعة.

انظر: اللسان، مادة: قطع.

(٤) في ح «ويعطى».

(٥) في ح «منه».

(٦) في ح «وأجازوا».

ومتى أعتق المشتري العبد المشترى شراء فاسدا بعد القبض، كان عليه قيمته، فلو أجرى حكم العبد المشروط عتقه على هذا الأصل لوجبت القيمة. إلا أنه ترك هذا القياس، وقاس المسألة على أصل آخر ثابت عندهم جيعا، وهو: العتق على مال.

فلو ان رجلاً قال لرجل: اعتق عبدك عني على ألف درهم، فأعتقه لزمه الألف، وعتق العبد عن المعتق عنه.

وكذلك قد يجوز عتق العبد على ألف درهم ملزمة في نفسه، فأشبه شرط عتق العبد في البيع المعتق على مال.

وفارق سائر الشروط سواه، مثل شرطه في الجارية على أن يتخذها أم ولد فيستولدها المشتري، فيلزمه قيمتها دون الثمن المشروط. إذ لم يكن لإثبات الاستيلاد على مال أصل يوجب تخصيص القياس الأول، فبقي على حكم الأصل في البياعات الفاسدة، إذا تصرف فيها المشتري، وكانت الشروط المفسدة، للبيوع مقتصرا بها على ماعدا العتق[1].

---

(١) حقيقة الخلاف في الاستحسان: بالنظر المتمعن في موضوع الاستحسان، ومالابس هذا الموضوع من إشكالات مما استوفيناه سابقا، نخلص إلى أن الخلاف بين الأصوليين في اللفظ لا في الحقيقة، وأن الكل متفق على الحقيقة، والخلاف في اللفظ لا يغير من حقيقة الاستحسان شيئا.

فكل إمام من الأئمة قال بالاستحسان، فأبو حنيفة رحمه الله ومن معه أكثروا من استعمال الاستحسان، وتصدروا للدفاع عنه، فقال أبو حنيفة في السرقة: إذا دخل جماعة البيت وجمعوا المتاع فحملوه على ظهر أحدهم، فأخرجه معه، في القياس القطع على الحمال خاصة، وفي الاستحسان يقطعون جميعا. وقد ذكر الجصاص أمثلة كثيرة في هذا.

والإمام مالك رحمه الله قال به، فيروي أصبغ بن الفرج قال: سمعت ابن القاسم يقول: قال مالك: تسعة أعشار العلم الاستحسان.

قال أصبغ: الاستحسان في العلم يكون أغلب من القياس، ذكر ذلك في أمهات الأولاد من المستخرجة، وجوز مالك استئجار الأجير بطعامه، وإن لم ينضبط مقدار أكله، ليسارة أمره، وروي عن مالك أنه قال في أربع مسائل بالاستحسان: إنه لشيء أستحسنه، وما علمت أن أحدا قاله قبلي.

الأولى: الشفعة في الثمار، والثانية: الشفعة في البناء بأرض محبسه أو معارة. والثالثة: القصاص بشاهد ويمين في الجرح، والرابع: في الأنملة من الإبهام خمس من لإبل. =



= ونظمها أحدهم بقوله :

وقال مالك بالاختيار — في شفعة الأنقاض والثمار
والجرح مثل المال في الأحكام — والخمس في أنملة الإبهام

وقوله مثل المال : أي يثبت بالشاهد واليمين كالمال .

والإمام أحمد بن حنبل رحمه الله ومن معه أكثروا من استعمال الاستحسان ، فقال في فاقد الماء : يتيمم لكل صلاة استحسانا ، والقياس أن التراب بمنزلة الماء حتى يحدث ، وقال : يجوز شراء أرض السواد ولا يجوز بيعها ، قيل له : فكيف يشتري ممن لا يملك البيع ؟ فقال : القياس هكذا ، وإنما هو استحسان ، ولذلك يمنع من بيع المصحف ، ويؤمر بشرائه استحسانا .

وقال أبو الخطاب في مسألة العينة : وإذا اشترى ما باع بأقل مما باع ، قبل نقد الثمن الأول لم يجز استحسانا ، وجاز قياسا ، فالحكم في نظائر هذه المسألة من الربويات : الجواز ، وهو القياس ، لكن عدل بها عن نظائرها بطريق الاستحسان فمنعت .

والإمام الشافعي نفسه قال بالاستحسان في كثير من المسائل .

فقال في المتعة : أستحسن أن تكون ثلاثين درهما ، وقال في الكتابة : مكاتبة المملوك ـ : أستحسن ترك شيء من نجوم الكتابة للمكاتب ، وقال في الشفعة : أستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام ، وقال في السارق إذا أخرج يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت : القياس أن تقطع يمناه ، والاستحسان ألا تقطع ، وقال الغزالي : «استحسن الشافعي التحليف على المصحف» ، وقال الرافعي في التغليظ على المعطل في اللعان : «أستحسن أن يحلف ، ويقال : قل بالله الذي خلقك ورزقك» . وقال القاضي الروياني فيما إذا امتنع المدعي من اليمين المردودة وقال : أمهلوني لأسأل الفقهاء : أستحسن قضاة بلدنا إمهاله يوما .

ومن هذا يتبين أن الأئمة كلهم قالوا بالاستحسان ، ولا يمكن أن يقولوا به وينكروه . والصواب في هذا : أن الاستحسان المنكر متفق على إنكاره ، والمقبول متفق على قبوله ، ولا يمكن أن يحسن الاستحسان قبيحا ولا يقبح مستحسنا ، إذ التحسين والتقبيح تبعا لأدلة الشرع .

ولذا يقول ابن السبكي : «فإن تحقق استحسان مختلف فيه ، فمن قال به فقد شرع» .

ومعنى ذلك : أن حقيقة الاستحسان ليس مختلفا فيها ، بل إن إجماع الفقهاء منعقد كما سبق على استحسان دخول الحمام من غير عوض للماء المستعمل ، ولا تقدير مدة السكون فيه ، وتقدير الأجرة ، واستحسنوا شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير في الماء وعوضه .

ولعل الذي جعل الخلاف محتدما بين علمائنا : أن الاستحسان قد يطلق ويراد به ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني ، وإن كان مستقبحا عند غيره ، وهذا ما أثار الخلاف بين الأئمة ، لاتفاقهم على امتناع حكم المجتهد في شرع الله بشهواته وهواه من غير دليل شرعي ، والاستحسان بهذا المعنى فيه معنى التشريع بالهوى ، ولذلك ساغ بل وجب إنكاره ، وهذا الإنكار متفق عليه بين جميع الأئمة ، ولم يقل أحد البتة إن الاستحسان بهذا المعنى يعتبر دليلا شرعيا . =

= فلابد أن يكون معنى الاستحسان عند من قال به غير هذا المعنى،وهو ما يوافقهم عليه الآخرون عند التحقيق.

وعليه فإن الاستحسان عند الحنفية ليس المقصود به هذا الاستحسان المنكر، فإنهم لا يختلفون قيد أنملة أن هذا الاستحسان مردود، وتعاريفهم المعتمدة لا يخالفهم فيها أحد من الأئمة، وإن ناقشها بعضهم نقاشا فإنه لا يهدمها.

وبذلك كله تتفق أقوال الأصوليين حول موضوع الاستحسان،وينزل قول الشافعي والمخالفين على إنكار الاستحسان بمعنى ميل الإنسان إلى ما يحبه ويهواه بدون دليل، وأن المراد بالاستحسان عند أبي حنيفة ومن معه:الاستحسان الناشيء عن دليل، ولا يلتفت لما قاله صاحب اللمع: «إن الاستحسان المحكي عن أبي حنيفة هو الحكم بما يستحسنه من غير دليل.

فحقيقة الخلاف صوري لفظي اصطلاحي، وكما قال ابن الحاجب وأشار الآمدي: إنه«لا يتحقق استحسان مختلف فيه». فالقائلون بالاستحسان يريدون ما هو راجع إلى أحد الأدلة الشرعية، وليس دليلا مستقلا عنها، والمنكرون له القائلون: بأن من استحسن فقد شرع، يريدون أن من أثبت حكما بهواه بأنه مستحسن من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حينئذ، أما إذا رجع إلى دليل معتبر ـ كما هو حال الاستحسان ـ فلا خلاف في اعتباره.

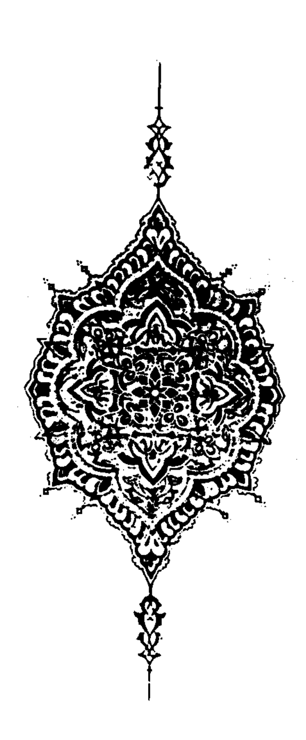
وقد جمع الإمام الزيلعي جماع الحكم في المسألة حين قال: «ظن أناس ممن لم يمارس العلم، ولم يؤت الفهم: أن الاستحسان عند الحنفية هو الحكم بما يشتهيه الإنسان ويهواه، ويلذه، حتى فسره ابن حزم في «أحكامه» بأنه ما اشتهته النفس ووافقها، خطأ، كان، أو صوابا. لكن لا يقول بمثل هذا الاستحسان فقيه من الفقهاء، فلو كان هذا مراد الحنفية بالاستحسان، لكان للمخالفين ملء الحق في تقريعهم، والرد عليهم، إلا أن المخالفين ساءت ظنونهم، وطاشت أحلامهم ففوقوا سهاما إليهم، ترتد إلى أنفسهم، وذلك لتقصير أفهامهم عن إدراك مرامهم، ودقة مدرك هذا البحث في حد ذاته، وليس بين القائلين بالقياس من لا يستحسن بالمعنى الذي يريده الحنفية، وهذا الموضع لا يتسع لذكر نماذج من مذاهب الفقهاء، في الأخذ بالاستحسان، وإبطال الاستحسان ما هو إلا سبق قلم من الإمام الشافعي، رضي الله عنه، فلو صحت حججه في إبطال الاستحسان، لقضت على القياس الذي هو مذهبه، قبل أن تقضي على الاستحسان.

انظر: فتح الغفار ٣/ ٣٣، وأصول السرخسي ٢/ ٢١، ٩/ ٦٢، وحاشية البناني ١٤٠، والموافقات ٤/ ١٣٧، والشرح الصغير ٣/ ٦٣٨ و١٤٥، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ١٣٦، ونهاية السول بشرح الشيخ زهير ٣/ ١٨٨، واللمع للشيرازي ٤، والعضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٨٨. =



= الثاني : إسناد الاستحسان بدليل من أدلة الشرع ، كالنص أو الإجماع أو الضرورة أو المصلحة أو العرف السليم .

فإذا تمكن الناظر من هذين الأمرين ، أمكنه الحكم بالاستحسان مع وجود القياس الصحيح ، وأمكنه استثناء الأمر محل الحكم من القواعد أو المبادىء العامة استحسانا ، ولذا فإن الحكم على قضية مستجدة وفقا للاستسحان أمر دونه جهد الفقيه العالم المتمرس المدقق ، حتى نأمن حكم الاستحسان وفقا لمقتضيات وأدلة الشرع ، بعيدا عن الهوى والغرض ، وعن التأثر بواقع أو عرف خاطيء أو مصلحة متوهمة .



الباب الثامن والتسعون
في
القول في تخصيص أحكام العلل الشرعية

باب
القول في تخصيص أحكام العلل الشرعية

قال أبو بكر: تخصيص أحكام العلل الشرعية جائز عند أصحابنا. وعند مالك بن أنس، وأباه بشر بن غياث، والشافعي.

والذي حكيناه من مذهب أصحابنا في ذلك، أخذناه عمن شاهدناهم من الشيوخ الذين كانوا أئمة المذهب بمدينة السلام، يعزونه إليهم على الوجه الذي بينا، يحكونه عن شيوخهم الذين شاهدوهم، ومسائل أصحابنا وما عرفناه من مقالتهم فيها توجب ذلك.[1]

وما أعلم أحدا من أصحابنا وشيوخنا أنكر أن يكون ذلك من مذهبهم، إلا بعض من

---

(١) قال الإمام عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار: تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع.

وأجمعوا على أن العلة متى ورد عليها نقض تبطل، لان المنتقض لا يصلح أن يكون علة شرعية واختلفوا في تخصيص العلة، فقال القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي، والشيخ أبو الحسن الكرخي، وأبو بكر الرازي الجصاص، وأكثر أصحابنا العراقيين: إن تخصيص العلة المستنبطة جائز، وهو مذهب مالك، وأحمد، وعامة المعتزلة، وذهب مشايخ ديارنا قديما وحديثا إلى أنه لا يجوز، وهو أظهر قولي الإمام الشافعي، وأكثر أصحابه.

وقال الإمام الغزالي: لم ينقل عن أبي حنيفة، والشافعي، رضي الله عنهما تصريح بجواز التخصيص، أو منعه، ولكن نقل أبو زيد من كلام أبي حنيفة، والشافعي، تعليلات بعلل منقوضة، يمكن رفعها بوجوه من النظر مقتبسة عما جرى التعليل به، لا بطريق التصريح، فاستدل بها على قولهم بالتخصيص.

وهذا الاختلاف في العلة المستنبطة، فأما في العلة المنصوصة: فاتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز فيها. ومن لم يجوز التخصيص في المستنبطة فأكثرهم جوزه في المنصوصة، وبعضهم منعه في المنصوصة أيضا، وهو مختار عبدالقاهر البغدادي، وأبي اسحاق الاسفرايني، وقيل: إنه منقول عن الإمام الشافعي.

وفي المسألة مذاهب وأدلة، تراجع في كشف الأسرار ٤/ ٣٢ والإبهاج ٣/ ٥٩، وشفاء الغليل ٤٥٨، والتبصرة ٤٦٦



كان ههنا بمدينة السلام في عصرنا من الشيوخ، فإنه كان ينفي أن يكون القول بتخصيص العلة من مذاهبهم.

وله مناكير ـ في هذا الباب ـ في أجوبة مسائلهم، لا تخيل على من له أدنى رياضة بفقههم، إن كان ما يحكيه ليس من مقالتهم. نحو قوله في جواز الوضوء بنبيذ التمر على مذهب أبي حنيفة عند عدم الماء: إن أبا حنيفة إنما أجاز ذلك في تمر أُلقي في ماء فلم يستحل نبيذا، وكان حلوا، وإن نبيذ التمر المطبوخ[1] المستحيل إلى حال الشدة لا يجوز الوضوء به عنده.

ومذاهبهم في تخصيص أحكام العلل الشرعية أشهر من أن يدفعه إنكار منكر، ولعمري إنه يمكن حصر العلل الشرعية في جميع مسائل الاستحسان التي خصصنا عللها بمعان لا يلزم عليها التخصيص، إلا أنه لا يجوز دفع المذاهب بجواز ما وصفنا.

وتقييد العلة مما[2] لا يلزم عليه التخصيص. كقول أصحابنا في علة تحريم النساء: إنها وجود أحد وصفي علة تحريم التفاضل، فمتى أطلقنا (العلة)[3] على هذا الحد احتجنا إلى ترك الحكم، مع وجود العلة في الدراهم والدنانير، إذا أسلمها في سائر الموزونات، فيكون فيه تخصيص من جملة موجب العلة.

ولو قيدناها بأن قلنا: إن علة تحريم النساء هي: وجود أحد وصفي علة تحريم التفاضل في غير جنس الأثمان، كان حكمها حينئذ جاريا معها موجودا بوجودها، ولا توجد في حال من الأحوال[4] عارية من إيجاب حكمها.

وكذلك لو قلنا في الابتداء: إن العلة أحد وصفي علة تحريم التفاضل فيما يتعين، لم يلزمنا عليها التخصيص، لأن الدراهم والدنانير لا تتعينان بالعقود عندنا.

واستعمال التقييد وحصر[5] العلل بما لا يلزم عليها التخصيص ممكن في سائر العلل التي خصوا أحكامها، إلا أنه لا يجوز مع ذلك أن يعزى إليهم ما ليس من مقالتهم، لأجل إمكان ذلك، (وبالله التوفيق).[6]

---

(١) في ح «مطبوخ».
(٢) في ح «بما».
(٣) عبارة ح «أن فعله».
(٤) في ح «أحوال».
(٥) في ح «وخص».
(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.

الباب التاسع والتسعون
في
الاحتجاج لما تقدم ذكره

باب :
الاحتجاج لما قدمنا ذكره

قال أبـو بكـر: الأصـل في ذلك أن العلل الشرعية ليست عللا موجبة لأحكامها على الحقيقة، وإنما هي أمارات منصوبة لإيجاب أحكام الحوادث، وسميت عللا مجازاً، تشبيهالها بالعلل العقلية الموجبة لأحكامها.

والـدليـل على أنهـا غير موجبة لأحكامها: جواز وجودها عارية منها، ولو كانت موجبة لاستحال وجودها عارية منها، كالعلل العقلية، لما كانت موجبة لأحكامها استحال وجودها عارية.

فلما وجـدنـا المعـاني التي سمينـاها عللا لأحكام الحوادث قد كانت موجودة قبل ورود الشرع، غير موجبـة لهذه الأحكام، ثبت أنها غير موجبة لأحكامها، وإنما وجب الأحكام بها من حيث جعلها الله تعالى أمارات لها.

ألا ترى: أن ما جعله القـائسـون عللا لتحـريم التفـاضـل على اختـلافهم، قد كان موجـودا في تلك الأصنـاف غير موجب للتحريم، فعلمنا بذلك: أنها لم توجب هذه الأحكام بأنفسها، وأن الأحكام إنما تتعلق بها من حيث جعلت أمارة لها.

فلا يمتنـع[2] إذا كان هذا على ما وصفنا: أن يجعـل علامـة في حال دون حال، وفي موضع دون موضع، كما جاز أن يجعله[3] أمارة للحكم، بعد أن لم تكن كذلك، وهذا حكم جار[4] في كل ما يجوز فيه النسخ والتبديل.

---

(١) راجع تفصيـل الأدلـة والمناقشة عند المجوزين لتخصيص العلة المستنبطة والمانعين في كشف الأسرار ٤/ ٣٢، والابهـاج ٣/ ٥٩، والتبصـرة ٤٦٧، والأحكـام ٣/ ٢٠٢، وفي شفـاء الغليـل ردود وافية على ما ذكره الجصاص في جملة أدلته. وما ذكره أبو زيد الدبوسي من أدلة في ذلك، راجع ٤٦٥

(٢) في هـ «يمنع».

(٣) في ح «يجعلها».

(٤) في هـ «جاز».



ألا ترى : أن الميتة المحرمة مع قيام حكم التحريم فيها، لم يمتنع إباحتها في حال الضرورة، لأجل أن هذا المعنى لم يتعلق به حكم التحريم لنفس الميتة.

ألا ترى : أن الميتة قد كانت[1] موجودة قبل (مجيء)[2] الشرع غير محرمة، وإنما الحظر تناولها بمجيء الشرع، ثم جاز تخصيص حظرها بحال دون حال، كذلك العلل الشرعية هي بهذه المثابة، لا فرق بينهما.[3]

فإن قال قائل: ما أنكرت أنها متى صحت علة وأمارة للحكم، فواجب أن لا يختلف حكمها وحكم العلل العقلية في باب امتناع جواز التخصيص فيها، لأن طريق استدراكها والوصول إليها دون السمع : إنما هو العقل.

قيل له: هذا غلط، لأن ورود السمع لم يخرجها عما كانت عليه من كونها غير موجبة لأحكامها، لأن ما لم يكن موجبا للحكم بنفسه، فغير جائز أن يرد السمع بأنه موجب له لنفسه.

وإذا كان كذلك: فحكمها بعد ورود السمع، كهو قبل وروده في هذا المعنى، فواجب إذا أن يعتبرها فيما يتعلق بها من الحكم على الوجه الذي ذكرنا، في كونها علامة للحكم وأمارة له، على ما بينا.

وأما قوله: إنه لما كان طريق استدراكها بعد ورود السمع: العقل، فوجب أن تكون بمنزلة العلل العقلية، فغير موجب لما ذكر.

وذلك لأن[4] المعاني المعقولة من المسموعات طريق معرفتها العقل أيضا، لأن من لا يعقل لا يعلمها، ولا يصل إلى حقيقة معناها، ثم لم يمتنع جواز التخصيص عليها، فكذلك هذه العلل.

وإن كان طريق[5] استدراكها بعد ورود السمع: العقل، فإن حظ العقل منه إنما هو

---

(١) في ح زيادة « بحال دون حال ».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٣) في ح زيادة « إنما ».

(٤) في هـ « أن ».

(٥) في ح « طرق ».



للإيصال[1] إلى العلم بكونها أمارة للحكم، ثم العقل هو الذي يجيز تخصيصه، كما يجيز تخصيص المسموع نفسه.

أولا ترى: أن هذه المعاني قد كانت معقولة من جهة الاستنباط في عصر النبي ﷺ، من أجله أمر معاذا بالاجتهاد فيما يرد عليه من الحوادث

ثم لم يمتنع مع ذلك جواز ورود النسخ والتخصيص عليها، وعلى أصولها المسموعة، ولم تصر من أجل ماذكرت بمنزلة العلل (العقلية)[2] التي لا يجوز عليها التبديل.

فبان بما وصفت سقوط هذا السؤال، وصح أن كونها مستنبطة من جهة العقل لا يمنع من جواز التخصيص فيها.

دليل آخر: وهو أن علل الشرع لما كانت علامات وسمات للأحكام على حسب ما تقدم من بيانها، صارت كالأسماء التي هي سمات وأمارات للمسميات.

فمن حيث جاز أن يعلق الحكم (بالاسم)[3] فيكون دلالة عليه، وعلامة له، ثم جاز مع ذلك أن يجعل ذلك الاسم بعينه علما لحكم آخر غيره، مثل تحريم الله تعالى العمل على اليهود يوم السبت، وكان اسم السبت علما للتحريم، ثم أباحه لنا، فصار ذلك الاسم[4] بعينه علما للإباحة، وجاز من أجل ذلك تخصيصها، من حيث جاز عليها النسخ والتبديل، وجب أن يكون كذلك العلل التي هي دلالات الأسماء، هي جارية مجراها في باب جواز التخصيص عليها، حسب جوازه في الأسماء، من حيث لم يمتنع أن ينصب الله تعالى الأوصاف التي هي علل أعلاما، للإباحة تارة، وللحظر أخرى، على حسب إيجابه في الأسماء التي منها اقتضت هذه العلل.

فلما جرت هذه العلل مجرى الأسماء من الوجه الذي ذكرنا، وجب أن يكون (حكمُها حكمها)[5]، في باب جواز التخصيص عليها، كجوازها فيها، فيكون المعنى الجامع بينهما: أن كل واحد من الأمرين قد يجوز أن ينصبه الله تعالى تارة علما للحظر، وتارة علما للإباحة.

---

(١) في ح «الايصال».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٤) في ح «اسم».

(٥) في ح «حكما».



وجهة أخرى: وهي أن علل الشرع لما كانت مبنية على السمع، ثم جاز تخصيص المسموع الذي هو الأصل، فالفرع[1] الذي هو مبنى (عليه أولى)[2] بالجواز، إذ كان الأصل آكد من الفرع.

ألا ترى: أن رادَّ المسموع نفسه يستحق التفكير، وراد العلل المستنبطة لا يستحق ذلك، فعلمت أن المسموع آكد في باب ثبوته من العلل المستنبطة منه.

فمن حيث جاز تخصيص المسموع، كان تخصيص علله التي هي فرع له أولى بذلك.

فإن قيل: لا يجوز اعتبار العلل فيما وصفت بالأسماء، لأن الأسم إنما جاز فيه التخصيص، لأن ما يبقى بعد التخصيص يصح أن يكون اللفظ (عبارة عنه، نحو قوله: «فاقتلوا المشركين»، [3] وقوله: «والسارق والسارقة»[4] جائز أن يكون هذا الاسم)[5] عبارة عن الباقي بعد التخصيص، وذلك غير موجود في العلل، لأن العلل إنما تعلق بها الحكم لوجودها، ومتى لم تكن كذلك لم تكن علة.

قيل (له): [6] قد رضينا بهذه القضية إن كنت ممن تعقل معاني العلل الشرعية.
فنقول: إنه لما جاز تخصيص العموم من حيث صلح أن يكون اللفظ عبارة عن الباقي بعد التخصيص، (جاز أيضا تخصيص العلل الشرعية، من حيث صلح أن تكون أمارة للباقي بعد التخصيص)[7]

ألا ترى: أنه لا يمتنع أن تجعل العلة أمارة في موضع دون موضع، كما جاز في الاسم، فلو جعلنا ذلك ابتداء دليل على قولنا صح الاستدلال به.

---

(١) في ح «والفرع».
(٢) عبارة ح «عليها أو».
(٣) سورة التوبة آية ٥ وفي النسختين «اقتلوا» وهو خطأ.
(٤) سورة المائدة آية ٣٨
(٥) ما بين القوسين ساقط من ح.
(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.
(٧) ما بين القوسين ساقط من ح.





وأمــا قولـه: (إن)[1] العلة إنـما تعلق بها الحكم بوجـودهـا، فإنـه يدل على أن قائله لا يعرف معاني العلل الشرعية، وأنه إنما ظنها في معنى العلل العقلية. أنها بوجودها تقتضي موجبات أحكامها، ولو كان ذلك كما ظن لما جاز وجودها عارية من أحكامها، وقد بينا ذلك فيما تقدم.

وأيضـا: فإن تخصيص الاسم إنـما يجوز من حيث جاز فيـه الاستثناء مقرونا باللفظ، فجرت دلالة التخصيص مجرى لفظ الاستثناء.

كذلك لا يمتنع إطلاق العلة من غير شرط الاستثناء، ونقيم الدلالة على تخصيصها.

وكذلك هذا في العلل المستنبطة، لا فرق بينها وبين العلل المنصوص عليها. إذ كانت كلها أمارات غير موجبة لأحكامها التي تعلقت بها.

وأكثر مخالفينا يجيزون تخصيص العلل المنصوص عليها، وينتقض (به عليهم)[2] جميع ما يسألـون عنـه في هذا البـاب، ويتعاطون الفصل بينهما من جهة أن العلة المنصوص عليها معقـول من جهـة السمع، والمستنبطـة لم يوجبهـا السمـع (وإنـما صحت بالاستنبـاط، وهذا لايعصمهم مما ألزمناهم، من قبل أن المستنبطة[3] مبنية على السمع.

فإذا كانت العلة المنصوص عليها يجوز تخصيصها فيما ليس بمنصوص عليها)[4] وهي مستخرجة من النص أولى بجواز التخصيص.

وعلى أن المنصوص عليه من ذلك، إنما علمناه علة للحكم من طريق الاستنباط، لا من جهة النص.

ألا ترى: أن كثيرا من نفاة القياس لا يعرفونه علة، ولا يعتبرونه فيما يوجد فيه، فإنما يحتاج أن يستدل على كونه علة، ولا فرق بينها[5] وبين العلة المستنبطة مما ليس بمنصوص عليه.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) عبارة ح «عليهم به».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٥) في ح «بينهما».



ومخالفونا يجيزون تخصيص دلالات القول عندهم في قولهم : إن المخصوص بالذكر يدل على أن حكم ماعداه بخلافه، فالعلة أولى بذلك، لأنه لابد من أن يبقى للعلَة حكم فيما لم يخص، ولا يبقى لدلالة القول حكم فيما خصوه،[1] نحو قوله تعالى : «ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق».[2] ونظائره على ما بيناه في بابه.

فإن قال قائل : الفرق بين تخصيص الاسم وتخصيص العلة، أن ما يوجب كون المعنى علة للحكم وجود الحكم بوجوده، وارتفاعه بارتفاعه، فمتى وجد غير موجب للحكم خرج من أن يكون علة، وليس شرط[3] تعلق الحكم بالاسم مساعدة الحكم له حيثما وجد، فلذلك لم يجز اعتبار العلة بالاسم.

قيل له : إن دلالة صحة العلة أن يكون الحكم موجودا بوجوده، ومعدوما بعدمه، فليس كل خصمائك يسلمونه لك، بل قد حكينا فيما سلف عن أبي الحسن، أنه كان لا يعتبر ذلك في علل الشرع، ولا يلزم أيضا من يعتبر ذلك في الاستدلال على صحة العلل، لأنه يقول : إن هذا أحد ما يستدل به عليه.

ولتصحيح العلة دلائل أخرى من غير هذا الوجه.

(فيقول : إني)[4] أعتبر ذلك دلالة على صحة العلة، مالم يؤد[5] إلى تنافي الأحكام وتضادها، فمتى أدى إلى ذلك احتجت إلى طلب الدليل[6] على صحة العلة من غير هذا الوجه، كما يقول مخالفنا في هذا الضرب من الاستدلال : إنه يدل على صحة العلل،[7] مالم يمنع منه، فإذا منع[8] منه لم يدل.

---

(١) في ح زيادة « من ».
(٢) سورة الاسراء آية ٣١
(٣) في ح « شروط ».
(٤) عبارة ح « فنقول أي ».
(٥) في ح « يرد ».
(٦) في ح « الدلائل ».
(٧) في ح « العلة ».
(٨) في ح « امتنع ».



ألا ترى: أنه يستدل على أن الشدة في الخمر علة للتحريم، ثم وجد الحكم، بوجودها، وزواله بزوالها، ثم قد وجدنا الشدة في الخمر يوجب تكفير مستحلها، (ويزول كفر)[1] المستحل بزوال الشدة، ولا نجعل الشدة علة لتكفير المستحل للنبيذ، مع وجود الحكم بوجودها، وارتفاعه بارتفاعها.

وكذلك نقول: إن وجود الحكم بوجود المعنى وارتفاعه بارتفاعها، علم لكونه علة مالم تقم[2] دلالة التخصيص، وكما نقول جميعاً في العموم: إنه علم للحكم مالم تقم عليه دلالة الخصوص.

وأيضا: فجائز أن يقال: إن اعتبار وجود الحكم بوجود المعنى وارتفاعه بارتفاعه في كونه علة، إنما يسوغ في العلة العامة[3] التي ليس فيها تخصيص، وأما ما قامت فيه دلالة التخصيص فإن طريق الاستدلال على صحته في الابتداء غير هذه العبرة على حسب ماقدمنا من وجوه دلائل العلل.

فإن قال قائل: إن القول بتخصيص العلة يوجب تكافؤ أدلة الأحكام المتضادة وتنافيها. من قبل أنك إذا استنبطت علة فأوجبت بها حكما، ثم جوزت وجودها عارية من الحكم، جاز لمخالفك أن يعتبر موضع التخصيص، فيجعله أصلا في نفي حكم علتك، ويستخرج منه علة توجب من الحكم ضد[4] ما أوجبه علتك، فيؤدي ذلك إلى تكافؤ العلتين وبطلانها، فلا يستقر على ذلك تخصيصا.

قيل له: الجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: قول من لا يجيز وجود ذلك.

---

(١) عبارة ح «وبزوال تكفير».

(٢) في هـ «يقم».

(٣) في ح «للغاية».

(٤) في ح «بضد».



والآخر: (قول)[1] من يجيز وجوده.

(فأما)[2] من (لا)[3] يجيز قيام الدلالة على صحة علته مع مقاومة علة أخرى بإزائها موجبة[4] للحكم بضد ما يوجبها، فإنه يقول: لست واجدا ذلك أبدا، وليس كل من قال: (إني): [5] أنصب[6] علة بإزاء علتك أقيس بها في نفي حكمك الذي أوجبته علتك ساغ له ذلك.

وإنما ثبات[7] العلل موقوف على دلائلها، وغير جائز قيام الدلالة على تصحيح علتين متضادتي الأحكام.

ولو استدل خصمنا بمثل دليلنا على صحة اعتلاله، كان لابد من قيام دلالة توجب ترجيح أحدهما، هذا إذا لم يكن في المسألة قول (غير هذين)[8] القولين، وذلك لأن الحق لا يخرج منهما، ولابد (من)[9] أن يكون لله تعالى دليل على حكمه، وعلى صواب أحد القولين، وغير جائز أن يكافئه ما ليس بدليل.

وعلى أنه لو لزمنا ذلك على الوجه الذي سأل عنه السائل للزم مثله جميع القائسين لنفاة القياس، لأن لهم أن يقولوا على هذا الوضع: نحن ننصب بإزاء عللكم عللا في منافاة ما أوجبتها، بحيث لا يمكنكم الانفصال منها، ولا من أضدادها فيما عارضناكم به.
فيكون من جوابنا جميعا لهم: أنه ليس كل ما ننصبه من العلل بإزاء علتنا يجوز أن

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.
(٢) في ح «وأما».
(٣) سقطت هذه الزيادة من ح.
(٤) في ح «موجه».
(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.
(٦) في ح «أصنب».
(٧) في ح «اثبات».
(٨) عبارة ح «غيرها من».
(٩) لم ترد هذه الزيادة في ح.

تقـوم في الصحـة مقامها، من قبل أن صحة العلة[1] وثباتها موقوفة على الدلائل، ولا يثبت بقول الخصم أنها علة، فهذا سؤال ساقط، لأنه يرجع على سائله من حيث أراد إلزامه خصمه.

وأمـا من يجيـز وجـود علتيـن متضـادتي الأحكـام من غير أن ينفصل إحداهما[2] من الأخـرى بضـرب من الـرجحـان، فإنـه يجعـل الذي اعتدل ذلك عنده مخيرا في إمضاء أي الحكمين شاء دون الآخر، وصار هذا فرضه في هذه الحال.

(وقـال)[3] قائـل من المخـالفـين: إن كنتم تعتـبرون العلل بالأسـماء في جواز التخصيص، فإنا إنما نجيز تخصيص الأسماء على معنى أن المخصص له كالاستثناء المقرون باللفظ، وأن ماخص منه لم يكن قط مرادنا باللفظ.

فهل تقولون مثله في العلل؟ وتجعلون الدلالة الموجبة لتخصيصها كأنها مقارنة لها؟

فإن قلتم ذلـك فإنـا نوافقكم عليـه، وإن أطلقتم العلة ثم خصصتموه من غير قرينة معها، فهذا الذي نخالفكم فيه.

قال أبـو بكـر: فوافقنـا هذا القـائـل في القـول بتخصيص العلة من حيث لايدري، والذي ألجأه إلى ذلك: دلائلنا التي ذكرنا في جواز تخصيص أحكام العلل الشرعية، حيث لم يمكنهم الانفصال منها ولادفعها.

والذي نقول في هذا: إنه لا فرق بين هذه العلل وبين الأسماء في جواز تخصيصها.

وهو:[4]أن الـدلالـة المـوجبة لتخصيص العلة، كأنها مقرونة إلى لفظ التعليل بمنزلة قوله: هذا المعنى علامة للحكم إلا في موضع كذا، كما نقول في تخصيص الاسم: إن دلالة التخصيص كأنهـا مقـرونة إليه، وكان بمنزلة قوله: اقطعوا السراق، إلا سارق كذا. لافرق بينهما من هذا الوجه.

ولا نقول: إن الحكم المخصوص كان مرادا بالعلة.

كما لا نقول: إن الحكم المخصوص من الاسم[5]كان مرادا بالاسم.

---

(١) في ح « العلل ».

(٢) في هـ «أحدهما».

(٣) عبارة ح « فإن قال ».

(٤) في ح « ونقول ».

(٥) في ح « الاسماء ».





ومع ذلك فإنا نطلق العلة فنقول: إن علة الحكم كيت وكيت، إن كان حكمها مخصوصا في بعض المواضع، كما أطلق الله تعالى قطع السراق،[1] وقتل المشركين، والمراد البعض. ولايحتاج أن يشرط موضع التخصيص من العلة من طريق اللفظ، كما لم يذكر الله تعالى دلالة التخصيص في أسماء العموم مقرونة باللفظ.

قال أبو بكر: ولست واجدا أحدا من الفقهاء إلا وهو يقول بتخصيص العلة في المعنى، وإن أباه في اللفظ.

ألا ترى: أن جميع من يخالفنا ذلك يقول في قليل الماء إذا وقعت فيه نجاسة: إنه نجس، لملاقاته للنجاسة، ثم قالوا في الثوب والبدن إذا اصابتهما نجاسة: إنهما يطهران بموالاة الغسل وصب الماء عليهما، ولو مروا على القياس لما طهرا[2] أبدا، لأن كل جزء من الماء لايزايل الثوب إلا بعد ملاقاته لماء نجس، وكذلك هذا في دخول الحمام بغير أجرة معلومة، يلزم في القياس أن لايجزه إلا بأجر معلوم، ومقدار معلوم، في مدة اللبث، وصب الماء.

وقد جعل الشافعي علة تحريم بيع الحنطة بالحنطة كيلا بكيل هي مأكول جنس، ثم أجاز بيع التمرة بخرصها في العرايا من غير مساواة في الكيل، مع وجود علة إيجاب المساواة فيها من جهة الكيل.

فإن قيل: إنما هذا كلام في جهة المساواة، والمساواة موجودة في بيع العرية بالخرص، والمساواة غير العرية بالكيل.

قيل له: هذا غلط، لأن المساواة لايختلف حكمها فيما كان مكيلا، أنه بالكيل، وفيما كان موزونا بالوزن.

والخرص لا تحصل به مساواة، لأن الخرص إنما هو من الظن والحسبان، وما لايوصل إلى حقيقته. فقولك: إن المساواة توجد في العرية بالخرص خطأ.

وقال الشافعي: القياس إيجاب الوضوء من قليل النوم،[3] وتركه للأثر.

وقال في الأجير المشترك: القياس أن لا يضمن، ثم ترك القياس فيه، وقال بإيجاب ضمانه في بعض المواضع.

---

(١) في ح «السارق».

(٢) في ح «طهر».

(٣) في ح «الماء».





فإن قال قائل: إن كان القياس حقا فغير جائز تركه في حال. قال الله تعالى: «فماذا بعد الحق إلا الضلال.»[1]

قيل له: هو حق في المواضع[2] التي لم تقم الدلالة على منعه، غير حق في موضع قد قامت الدلالة فيه على منعه.

كما أن استعمال العموم حق في الموضع الذي لم تقم الدلالة على تخصيصه، غير حق في موضع قد قامت فيه الدلالة على تخصيصه، والمنع من استعمال حكمه. والله الموفق للصواب.

فإن قال قائل: لو لم يكن وجود العلة مع عدم الحكم قاضيا بفسادها، لما استدرك على أحد مناقضة في علة يعتل بها، لأنه يقول: إنما خصصتها لقيام الدلالة[3] عليها.

قيل له: ليس شرط المناقضة في علل الشرع وجود العلة مع عدم الحكم، وهو الموضع الذي فيه الخلاف بيننا وبينكم، فليس لك الاعتراض به مع خلافنا إياك في أنه مناقضة، وليس بمناقضة.

وإنما يكون مناقضا عندنا إذا لم تقم[4] الدلالة في الأصل على صحة العلة، ويدعى أن العلة كيت وكيت، ثم توجده (بعد ذلك)[5] غير موجبة للحكم.

فأما إذا قامت الدلالة في الأصل على صحتها لم يمتنع[6] أن توجد بعد ذلك، غير موجبة للحكم فيما قامت الدلالة على تخصيصه، ويكون المعتل بها (مناقضا مخطئا)[7] من وجه آخر، وهو أن تقوم الدلالة على صحة العلة في الأصل، فيترك[8] حكمها من غير دلالة صحيحة توجب تخصيصها، فيكون ذلك مناقضة، وتكون العلة صحيحة، والمعتل مناقض

---

(١) سورة يونس آية ٣٢

(٢) في هـ «الموضع».

(٣) في ح «الدلائل».

(٤) في هـ «يقم».

(٥) في ح «إياه».

(٦) في ح «يمنع».

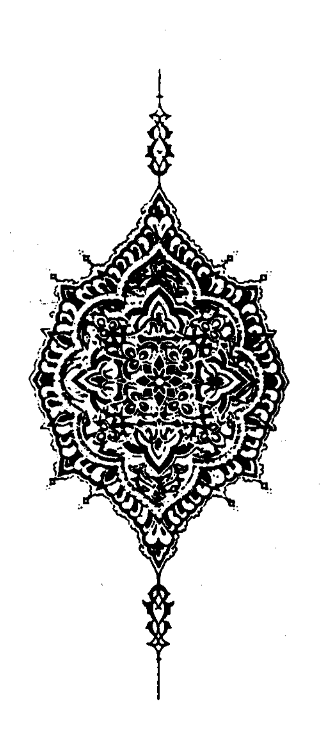
(٧) في ح «مخاطبا».

(٨) في هـ «ثم يترك».



في (تركه حكمها بغير دلالة)، [1] ولو كان ماذكرنا في [2] تخصيص العلة يوجب مناقضة المعتل بها، لوجب أن يكون وجود تخصيص دلالة اللفظ [3] على ما يعتبر مخالفونا، ووجود تخصيص العلة ووجود تخصيص العموم، موجبا لكون المحتج بذلك مناقضا.

فلما لم يوجب. [4] تخصيص هذه الأمور مناقضة في الحجاج كان كذلك حكم العلة.



(١) عبارة ح « ترك حكمها بغير مناقض بغير دلالة»

(٢) في ح « من ».

(٣) في ح « الألفاظ ».

(٤) في ح زيادة «ذلك».

الباب المكمل للمائة
في
القول في صفة من يكون من أهل الاجتهاد

بـــــــاب
القول في صفة من يكون من أهل الاجتهاد

قال أبـوبكـر : لا يكـون الـرجـل من أهـل الاجتهاد في طلب أحكام الحوادث حتى يكون عالما بجمل الأصول: من الكتاب، والسنة الثابتة، وماورد من طريق أخبار الآحاد، وماهو ثابت الحكم منها، مما هو منسوخ، وعالما بالعام والخاص منها.

ويكون عالما بدلالات القول بالحقيقة والمجاز، ووضع كل منه موضعه، وحمله على بابه.

ويكون مع ذلك عالما بأحكام العقول ودلالاتها، ومايجوز فيها مما لا يجوز.

ويكـون عالمـا بمـواضع الإجماعات من أقاويل الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من أهل الأعصار قبله.

ويكـون عالمـا بوجـوه الاستدلالات، وطرق المقاييس الشرعية، (ولا يكتفي في ذلك بعلمه بالمقاييس العقلية، لأن المقاييس الشرعية)[1] مخالفة للمقاييس العقلية، وهي طريقة متوارثة عن الصحابة والتابعين، ينقلها خلف عن سلف، فسبيلها أن تؤخذ عن أهلها من الفقهـاء الـذين يعـرفـونهـا، ولهـذا خبـط من تكلم في أحكـام الحوادث، ممن لم يكن له علم بالمقاييس الشرعية، ثقة منه بعلمه بالمقاييس العقلية، فتهوروا وركبوا الجهالات والأمور الفاحشة.

فمن كان بالمنزلة التي وصفنا جاز له الاجتهاد في أحكام[2] الحوادث، ورد الفروع إلى أصلها، وجاز له الفتيا بها إذا كان عدلا.

فأما إن جمع ذلك ولم يكن عدلا، فإن فتياه غير مقبولة، كما لا يقبل خبره إذا رواه، ولا شهادته إذا شهد[3]

---

(١) ما بين القوسين لم يرد في ح .

(٢) في ح « الأحكام ».

(٣) في ح « شهـدهـا ». وقـد ذكـر الأصوليون شروطا كثيرة لمن له حق الاجتهاد، إضافة إلى ماذكر الإمام الجصاص هنا. =



وليس شرط من كان من أهل الاجتهاد أن يكون عالما بجميع النصوص من الكتاب والسنة، ما ثبت منها من جهة التواتر، ومن جهة أخبار الآحاد،[1] لأن أحدا من القائسين لا يصح له أن يدعي الإحاطة بعلم جميع ذلك، حتى لا يشذ عنه منه شيء.

ولو كان ذلك شرط جواز الاجتهاد، لما جاز لأحد من القائسين بعد النبي ﷺ أن يجتهد، لفقد علمه بالإحاطة بهذه الأصول، لاسيما إذا كان ممن يقول بأخبار الآحاد، ويرى تقديمها على القياس.

وقد علمنا أن الصحابة ومن بعدهم، قد اجتهدوا مع فقد علمهم بجميع ذلك.

ألا ترى: أن عمر لما سأل عن أمر الجنين فأخبر به فقال: قد كدنا أن نقضي في مثل

= منها: البلوغ، فقد نقل عن ابن برهان: أن الصبي لا يعتد بخلافه بالاتفاق، لأن قوله لا أثر له في الشرع. وقال الإمام أبو المعالي الجويني بصحة اجتهاده.

ومنها: العقل، وشدة الفهم ودقته.

ومنها: الإيمان، وقد اختلف العلماء في تفصيل الإيمان كشرط من شروط الاجتهاد.

ومنها: معرفة اللغة العربية، وهي من أهم الشروط التي تتوقف عليها ملكة الاجتهاد.

ومنها: معرفة علم أصول الفقه، واشترط بعض الأصوليين معرفة المنطق.

ومنها: معرفة الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وقواعد الترجيح عند التعارض، والقواعد الكلية، ومقاصد الشريعة.

راجع تفصيل ذلك في: الاجتهاد للدكتور سيد محمد موسى، رسالة دكتوراه ١٦٠، ط دار الكتب الحديثة بمصر ١٩٧٣م، ومسلم الثبوت ٢/ ٣٠٤، وجمع الجوامع بحاشية البناني ٢/ ٣٨٢، والمسودة ٤٥٦، والأحكام للآمدي ٣/ ١٢٩، والموافقات ٤/ ١٠٨، واعلام الموقعين ١/ ٥١، وارشاد الفحول ٢٥٠

(١) اشترط بعض الأصوليين معرفة جميع نصوص الكتاب، ونسب إلى الإمام الشافعي اشتراط حفظ القرآن كله، مما يفهم منه اشتراط معرفة القرآن عنده. وأما السنة فلا يشترط معرفة جميع الأحاديث، بل الشرط معرفة مقدار ما تتعلق به الأحكام.

راجع: الاجتهاد ١٨٠، وتيسير التحرير ٣/ ١٨١، والمستصفى ٢/ ٣٥٠، وإرشاد الفحول ٢٣٣



ذلك بآرائنا، وفيه سنة عن رسول الله ﷺ. وقال عبدالله بن مسعودٍ في المتوفى عنها زوجها: إذا لم يسم لها صداقا ولم يدخل بها، أقول فيها برأيي، ثم أخبر[1] بسنة رسول الله ﷺ فيها موافقة لرأيه، فسر به سرورا شديدا.

وقد كان عثمان أراد أن يرجم مجنونة حتى أخبره عليٌّ عن النبي ﷺ أنه قال: (رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يحتلم).[2] فترك رأيه إلى خبر النبي ﷺ.

وأراد عمر أن يرجم امرأة جاءت بولد لستة أشهر بعد التزويج. فقال ابن عباس: قال الله تعالى: «وحمله وفصاله ثلاثون شهرا».[3] وقال تعالى: «وفصاله في عامين».[4] فجعل الحمل ستة أشهر، فرجع عمر إلى دليل الكتاب، وترك رأيه.

وكان ابن عباس يبيح متعة النساء والصرف، حتى جاءته الأخبار عن النبي ﷺ من كل ناحية بتحريمها، فنزل عن قوله بها، وصار إلى قول الجماعة. فثبت بذلك جواز الاجتهاد لمن علم جمل الأصول، وإن خفي عليه منها البعض، بعد علمه بوجوه المقاييس والاستدلالات الفقهية.

فإن قيل: لا يجوز لأحد الاجتهاد حتى يعلم جميع ماورد من النصوص في الباب الذي منه الحادثة، فإنه إن كان من باب الربا، فحتى يعلم جميع ماروي في الربا، وإن كان من النكاح والطلاق والبيوع فكذلك.

وقد يمكن المجتهد حصر ماورد في هذه الأبواب، والإحاطة بها، ثم لا يضره إذا أحاط علمه بما روي في باب واحدٍ في[5] جواز الاجتهاد فيه ما شذ عنه، مما[6] روي في سائر

---

(١) في ح زيادة «فيها».

(٢) لفظ ح «عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق». والرواية في البخاري وغيره: بدل عثمان، عمر رضي الله عنهما. والألفاظ مختلفة.

انظر: فتح الباري ١٢/ ١٢٠، وأبو داود ٤/ ٥٥٨، ونصب الراية ٤/ ١٦٢

(٣) سورة الأحقاف: آية ٤٦

(٤) سورة لقمان: آية ٣١

(٥) في هـ زيادة «باب».

(٦) في ح «ما».

الأبواب التي ليست من الحادثة في شيء، ويكون حكمها[1] في هذا الباب مخالفا لحكم الصحابة فيه، لأنه لم يكن قد جمع في زمن الصحابة جميع ماروي من السنن في الباب الذي منه الحادثة، فلم يمكنهم الإحاطة بها. ومن بعدهم قد حصلوا ذلك، وجمعوه، فقرب على المجتهد متناوله، وسهل عليه حفظه والإحاطة به.

قيل له: هذا كلام ظاهر السقوط، وذلك لأن الصحابة قد جوزت الاجتهاد لمن كان حاله ماوصفنا، من فقد العلم بجميع الأصول، ولم يفرق أحد بين الصحابة وبين غيرهم في هذا الباب.

وأما قوله: إن ما روى في الباب الذي فيه الحادثة، فقد حفظ وجمع، فليس كما ذكرت، ولا دلالة فيه على ماوصفت، وذلك لأنه لو كان شرط جواز الاجتهاد ما ذكرت، كانت الصحابة أولى بطلب ذلك منه وجمعه، لأنها[2] كانت أقدر على جمع ماروي فيه[3] ممن بعدهم، إذ كانوا مجتمعين بالمدينة، لما كان عمر يسأل عن حكم الحادثة هل فيها سنة من رسول الله ﷺ؟ فإذا لم يجدها عند من بحضرته، حكم فيها برأيه بعد المشاورة، وقد كان يمكنه مع ذلك ان يكتب بها[4] إلى من بسائر الأمصار من الصحابة، فيسألهم عنها، فإذا كانت الصحابة لو أرادت ذلك كانت عليه أقدر، وكان ذلك لها أقرب متناولا، وأسهل مأخذا، ثم (لم يفعلوه واجتهدوا)[5] مع إمكان ذلك. علمنا ان شرطه ليس مما ذكرت، وأنه على ما وصفنا، وعلى أن قوله: قد حفظ جميع ما روي في كل باب من أبواب الفقه غلط من قائله، لأن أحدا من الناس وإن أكثر سماعه، فإنه لا يصح (له أن يدعي)[6] الإحاطة بجميع ماروي في الباب الواحد من الفقه.

ألا ترى: أنك متى نظرت في مصنفات الناس في أخبار الفقه، وما جمعه كل واحد منهم وجدت في كتاب كل واحد منهم ما لا تجده في كتاب غيره، وعلى أنه لو جمع الإنسان

---

(١) في هـ «حكمنا».

(٢) في هـ «لأنه».

(٣) في هـ «منه».

(٤) في ح «فيها».

(٥) عبارة ح «لم يفعل واجتهد».

(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.



جميع ماروي في الباب الواحد من ذلك، لما حضر ذهنه[1] عند الاجتهاد جميع ماروي فيه، ولامتنع في العادة أن يذكر جميعه حتى لا يشذ منه شيء.

ومع تجويزه[2] ذلك على نفسه يسوغ له الاجتهاد، فدل على صحة ماوصفنا.

وأيضا: فإن الإنسان لو حفظ جميع ما روي في باب واحد من الأبواب، لما جاز له الاكتفاء بما حفظ منه في ذلك الباب في جواز قياس الحادثة، إذا لم يعلم ما روي في الأبواب الأخر، وذلك لأن قياس الحادثة غير مقصور على الباب الذي هي منه.

ألا ترى: أنا قد نقيس البيع على النكاح، وعلى الكتابة، ونقيس[3] النكاح على دم العمد، ونقيس الوطء على سكنى الدار، وخدمة العبد.

وإذا كان ذلك كذلك، فالواجب على قول هذا القائل: أن لا يجوز الاجتهاد في حكم الحادثة، حتى يحيط علما بجميع ما ورد من النص من جهة أخبار الآحاد وغيرها، في سائر أبواب الفقه، وهذا شيء مأيوس[4] وجوده من أحد القائسين، فثبت بذلك ما وصفنا من جواز القياس لمن عرف جمل الأصول التي يكون القياس عليها، وإن خفي عليه بعضها، لأن ما خفي عليه منه لم يكلف حكمه، ولا القياس عليه، وإنما كلف القياس على ما يحضره منها.

وهذا كما نقول في المتحري لجهة الكعبة:[5] إنه جائز له الاجتهاد والتحري لمحاذاتها، وإن لم يحط علما بسائر العلامات التي يستدل بها على جهة الكعبة.

وكذلك يجوز للرجل استعمال رأيه واجتهاده في الحروب، ومكائد العدو، وإن لم يحط علما بجميع الأسباب التي تستعمل فيه.

وإنما شرطنا مع الحفظ للأصول والمعرفة بها: أن يكون عالما بطريق المقاييس

---

(١) في ح «دنه».

(٢) في هـ «تجويز».

(٣) في ح «وبعض».

(٤) قال الجوهري: أيست من آيس يأسا، لغة في يئست منه أيأس يأسا، وقال ابن سيده: أيست من الشيء مقلوب عن يئست.

انظر: اللسان، مادة: أيس

(٥) في ح «القبلة».

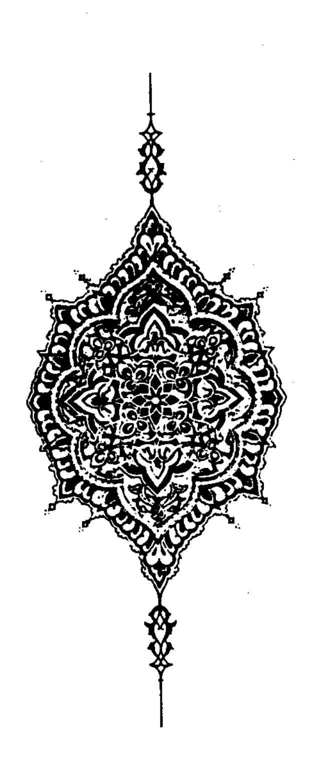




والاجتهاد، لأن حفظ الأصول لا يغني في معرفة حكم الحادثة إذا لم يكن صاحبها عالما بكيفية وجوب ردها إلى أصولها، وإلى الأشبه بها.

ألا ترى: أن قراء القرآن، وحفاظ[1] الأخبار لا يغنيهم ما حفظوه في معرفة حكم الحادثة وردها إلى أصولها.

ولذلك قال النبي ﷺ: (نضَّر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها، ثم أداها إلى من لم يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه).



---

(١) في ح «وحفظ».

الباب الأول بعد المائة
في
القول في تقليد المجتهد

باب[1]
القول في تقليد المجتهد

قال أبو بكر: إذا ابتلي العامي الذي[2] ليس من أهل الاجتهاد بنازلة، فعليه مساءلة أهل العلم عنها.[3]

وذلك لقول الله تعالى: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون».[4] وقال تعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون».[5]

فأمر من لا يعلم بقبول قول أهل العلم فيما كان من أمر دينهم من النوازل، وعلى ذلك نصت الأمة من لدن الصدر الأول، ثم التابعين، إلى يومنا هذا، إنما يفزع العامة إلى علمائها في حوادث أمر دينها.

ويدل على ذلك أيضا: أن العامي لا يخلو عند بلواه بالحادثة من أن يكون مأمورا بإهمال أمرها، وترك المسألة عنها، وترك[6] أمره على ما كان عليه قبل حدوثها، وأن يتعلم حتى يصير من حدود من يجوز له الاجتهاد، ثم يمضي بما يؤديه إليه اجتهاده، أو[7] يسأل غيره من أهل العلم بذلك، ثم يعمل على فتياه، ويلزمه قبولها منه.

وغير جائز للعامي إهمال أمر الحادثة، ولا الإعراض عنها، وترك الأمر على ما كان عليه

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٢) في ح «إذ».

(٣) راجع في ذلك إرشاد الفحول ٢٦٥، والمستصفى ٢/ ٣٨٧، جمع الجوامع ٢/ ٢٩٣، وللتفصيل يراجع الاجتهاد للدكتور سيد محمد موسى ٥٦٧

(٤) سورة النحل آية ٤٣ والأنبياء آية ٧

(٥) سورة التوبة آية ١٢٢

(٦) في ح «وبنى».

(٧) في ح زيادة «أن».





قبل حدوثها، لأنه مكلف لأحكام الله تعالى الثابت منها بالنص وبالدليل، ولأنه لا يعلم بوجوب تركها على ما كان عليه قبل حدوثها، إذا كان ذلك سببا مختلفا فيه بين أهل العلم، وإنما يصار إلى معرفة الحق فيه من جهة النظر والاستدلال، وليس معرفة ذلك في طوق العامي.

وغير جائز أيضا أن يقال: إن عليه أن يتعلم الأصول، وطرق الاجتهاد، والمقاييس، حتى يصير في حد من يجوز له الاستنباط، لأن ذلك ليس في وسعه، وعسى أن ينفذ عمره قبل بلوغ هذه الحالة.[1]

وقد يكون المبتلى بالحادثة غلاما في أول حال بلوغه، وامرأة رأت دما شكت في أنه حيض، أو ليس بحيض، وقد حضرهما وقت إمضاء الحكم حيث لا يسع تأخيره، فثبت أن عليه مسألة أهل العلم بذلك وقبول قولهم فيه.

قال أبو بكر: فإذ قد ثبت أن على العامي مسألة أهل العلم بذلك، فليس يخلو إذا كان عليه ذلك من أن يكون له أن يسأل من شاء منهم، أو أن يجتهد، فيسأل[2] أوثقهم في نفسه، وأعلمهم عنده.

فقال بعض أهل العلم: له أن يسأل من شاء منهم، من غير اجتهاد في أوثقهم[3] في نفسه، وأعلمهم عنده.

وقال آخرون: لا يجوز له الإقدام على مسألة من شاء منهم إلا بعد الاجتهاد منه في حالهم، ثم يقلد أوثقهم لديه،[4] وأعلمهم عنده.

فإن تساووا عنده، أخذ بقول من شاء منهم.

وهذا القول هو الصحيح عندنا، وذلك لأن عليه الاحتياط (لدينه)،[5] وهو قد يمكنه الاجتهاد في تغليب الأفضل والأعلم في ظنه، وأوثقهم في نفسه، فغير جائز إذا أمكنه الاحتياط بمثله أن يعدل عنه فيقلد بغير اجتهاد منه، إذ كان له هذا الضرب من الاجتهاد.

---

(١) في ح « بحالة ».

(٢) في ح « ويسأل ».

(٣) في هـ زيادة « وأعلمهم ».

(٤) في ح « لدينه ».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.



الا ترى: أنه إذا دفع إلى أحد الأمرين في سلوك أحد طريقين أنه يجتهد رأيه في الإقدام على سلوك أقربهم إلى السلامة عنده، وأبعدهما من العطب،لأنه يمكنه هذا الضرب من الاجتهاد.

وكذلك في تدبير الحرب ومكائد العدو.

وقد يجوز له الاجتهاد فيه وإن لم يكن من أهل الفقه، بعد أن يكون من ذوي الرأي في ذلك الأمر. كذلك العامي ينبغي له الاجتهاد فيمن يقلده، إذ كان في وسعه (الاجتهاد في التمييز بين الرجال).[1]

وقد اختلف أصحابنا فيمن كان من أهل الاجتهاد، هل يجوز له تقليد من هو أعلم منه؟

فقال في كتاب الحدود ـ وذكر أبو الحسن أنه قول أبي حنيفة ـ: إن له تقليده، وأن له أن يعمل برأيه.

وحكى أبو الحسن، عن أبي يوسف ومحمد: أنه ليس له إلا أن يعمل برأي نفسه، ولا يجوز له تقليد غيره إذا كان من أهل الاجتهاد. (وقد روى داود بن رشيد،[2] عن محمد: أن للمجتهد أن يقلد من هو أعلم من نفسه).[3]

وقد روي عن جماعة من السلف في ذلك، نحو قول كل واحد من القولين فيما روي عن السلف، وذلك (نحو)[4] قول عبدالرحمن بن عوف لعثمان حين عرض عليه البيعة، على أن يقضي بالكتاب والسنة، ورأي أبي بكر، وعمر،فأجابه (إلى ذلك)[5]، وعرض مثل ذلك على عليّ. فقال عليٌّ: أقْضي بالكتاب والسنة. وأجتهد رأيي.[5]

---

(١) عبارة ح «الاجتهاد بين الرجال والتمييز».

(٢) هو داود بن رشيد، أبو الفضل الهاشمي الخوارزمي، روى عن هشيم، والوليد بن مسلم، وروى له مسلم والبخاري. قال الدارقطني: ثقة نبيل.

انظر: تهذيب التهذيب ٣/ ١٨٤

(٣) ما بين القوسين لم يرد في ح.

(٤) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٥) في ح «لذلك».

(٦) انظر الخبر في فتح الباري ٧/ ٦١ و٣/ ١٩٣، والطبقات الكبرى ٣/ ٢٤٥ ومابعدها، وليس فيه «وأجتهد رأيي».

فكان عبدالرحمن وعثمان يريان تقليد أبي بكر وعمر أولى من اجتهاده، وكان عند علي أن اجتهاده أولى من تقليدهما.

وروي عن عمر أنه سأل ابن مسعود عن مسألة في الصرف، فأجاب فيها بأنه لا بأس به، فقال عمر: لكني أكرهه. فقال ابن مسعود: قد كرهتُه إذ كرهتَه.

فترك رأيه تقليدا لعمر، لأنه غير جائز أن يكون انتقاله عن المذهب الأول إلى الثاني بنظر واستدلال، إذ لم يكن بين القولين مدة يمكن النظر والاستدلال فيها.

وكان أبو الحسن يقول: إن تقليد المجتهد لغيره ممن هو أعلم منه، وترك رأيه لرأيه ضرب من الاجتهاد في تقوية رأي الآخر في نفسه على رأيه، لفضل علمه وتقدمه، ومعرفته بوجوه النظر[1] والاستدلال، فلم يخل في تقليده إياه من أن يكون مستعملا لضرب من الاجتهاد، يوجب عنده رجحان قول من قلده على قوله.

قال أبو بكر: ولا فرق عندنا ـ على[2] قول أبي حنيفة في جواز تقليده لغيره بين أن يقلده ليأخذ به في شيء ابتلي به في أمر نفسه، وبين أن يفتي به غيره، يجوز له أن يفعل ذلك في الأمرين جميعا.

لأن المسألة التي ذكرها (في كتاب الحدود)[3] إنما ذكرها في القاضي إذا قلد غيره فيما[4] كان ابتلي به من أمر الحكم، فأجاز تقليد غيره في توجيه الحكم به على من خاصم إليه، وإنما كان هكذا من قبل أنا قد بينا أن ذلك ضرب من الاجتهاد في ترجيح قول من قلده[5] على قوله، وإذا ثبت عنده رجحان هذا القول (ثم)[6] جاز له أن يأخذ لنفسه، جاز له أن يفتي به غيره، ويحكم به عليه.

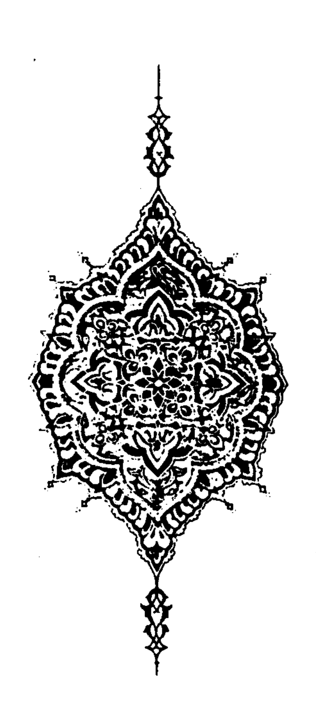
---

(١) في ح «النظائر».
(٢) في ح «في».
(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.
(٤) في ح زيادة «إذا».
(٥) في ح «فائدة».
(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.



فإن قيل: [1] قال الله تعالى: «فاعتبروا ياأولي الأبصار» [2] وقال النبي ﷺ بم تقضي؟ فذكر الكتاب والسنة والاجتهاد ولم يذكر التقليد.

قيل له: تقليده غيره على الوجه الذي ذكرنا ضرب من الاجتهاد والاعتبار، إذ لايجوز له تقليده إلا بعد أن يكون عنده أن رأيه أرجح من رأيه، ونظره أصح من نظره.



(١) في ح «قد».

(٢) سورة الحشر آية ٢

الباب الثاني بعد المائة
في
القول في الاجتهاد بحضرة النبي ﷺ

باب
القول في الاجتهاد بحضرة النبي ﷺ

قال أبو بكر: قد كان الاجتهاد جائزا بحضرة النبي ﷺ في حالين، ولا يجوز في حال.[1] فأما[2] إحدى الحالين اللذين[3] يجوز فيهما الاجتهاد، فهي الحال التي كان يبتدؤهم بالمشاورة.

وقد قال الله تعالى: «وشاورهم في الأمر»[4] وقد شاورهم في أمر الأسرى، وغيرهم.

فهذه الحال قد كان يجوز فيها الاجتهاد بحضرة النبي ﷺ، لإباحته إياه لهم، وأمره إياهم به، وإعلامه إياهم أنه لا نص فيما أمرهم بالاجتهاد فيه.

وقد روي عن عمرو بن العاص: أن رجلين اختصما إلى النبي ﷺ، فقال لي: (اقض بين

---

(١) اختلفت كلمة الأصوليين في الاجتهاد في عصر الرسول ﷺ، فذهب الأكثرون إلى جوازه ووقوعه، ومنهم من منع ذلك، ومنهم من فصل بين الغائب والحاضر، فأجازه لمن غاب عن حضرته ﷺ، كما حدث في حديث معاذ رضي الله عنه، دون من كان في حضرته ﷺ، واختاره الإمام الغزالي، وابن الصباغ، نقله الكيا الهراسي عن أكثر الفقهاء والمتكلمين، ومال إليه إمام الحرمين، وقال ابن حزم: إن كان اجتهاد الصحابي في عصره ﷺ في الأحكام، كإيجاب شيء أو تحريمه فلا يجوز، وإن كان اجتهاده في غير ذلك فيجوز، ومنهم من قال: يقع اجتهاد الصحابي على سبيل الظن، لا القطع، ومنهم من قال: يجوز للحاضر في مجلس النبي ﷺ أن يجتهد إذا أمره بذلك، كما وقع من أمره لسعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة، وإن لم يأمره لم يجز له الاجتهاد، إلا أن يجتهد ويعلم به النبي ﷺ فيقرره عليه، والذي نميل إليه التفصيل السابق بين من كان بحضرة النبي ﷺ، وبين من كان غائبا، لما يؤيده من وقائع عديدة ثابتة، ذكر الإمام الجصاص بعضها.

راجع إرشاد الفحول ٢٥٧، والمستصفى، ٢/ ٣٥٤ والتحرير لابن الهمام ٤/ ١٩٣

(٢) في ح «فإن».

(٣) في ح «التي».

(٤) سورة آل عمران آية ١٥٩



هذين. فقلت: يارسول الله، أقضي بينهما وأنت حاضر؟ قال:[1] نعم، فإن اجتهدت فأصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة)[2] وروي أنه قال لعقبة بن عامر: مثل ذلك.

والحال الثانية: أن يجتهدوا[3] بحضرته، فيعرضوا[4] عليه رأيهم وما يؤديهم إليه اجتهادهم مبتدئين. فإن رضيه صح، وإن رده بطل.

وقد اجتهد معاذ في تركه قضاء الفائت خلف النبي ﷺ، واتباعه إياه، فرضيه رسول الله ﷺ، وقال: (سَن لكم معاذ، فكذلك فافعلوا).

وأشار عليه الحباب بن المنذر بالانتقال عن المنزل الذي نزله ببدر، فقبل منه، ولم ينكر عليه اجتهاده.

وكتب عمر إلى من بمكة من المسلمين: أن يلحقوا بأبي بصير، ففعلوا ذلك) وكان ذلك باجتهاد منه من غير أمر النبي ﷺ فيه، فلم ينكره عليه.

ومنه امتناع علي من[5] محو اسم النبي ﷺ من الصحيفة، وكان ذلك منه على جهة الاجتهاد تعظيما للنبي ﷺ، ولم ينكره النبي ﷺ، ومحاه بيده.

ومنها: أن النبي ﷺ لما اهتم للصلاة كيف يجمع لها الناس أشار بعضهم (بنصب راية)[6] عند حضور الصلاة، وذكر بعضهم شبور اليهود، وذكر بعضهم الناقوس، فلم يعجبه، ولم ينكر اجتهادهم، إلى أن أري[7] عبدالله بن زيد الأذان.

---

(١) في ح «فقال».

(٢) إحدى روايات الحديث عند أحمد بلفظ «فلك عشر أجور» بدل حسنات، وهو ضعيف، راجع أحمد ٤/ ٢٠٥، الأرواء ٢٦٦٥ وضعيف الجامع الصغير رقم ٧٣٥

(٣) في ح « يجتهد ».

(٤) في ح « ليعرضوا ».

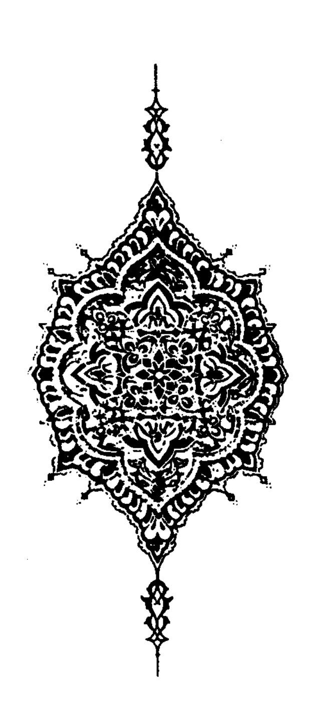
(٥) في ح « في ».

(٦) عبارة هـ « براية تنصب ».

(٧) في النسختين «رأى».



وأما الوجه الثالث الذي لا يجوز فيه الاجتهاد بحضرة النبي ﷺ لإمضاء الحكم مستبدا[1] به من غير أمر النبي ﷺ . فهذا لا يجوز، لأنه لم يكن يأمن أن يكون هناك نص (قد نزل)[2] وهو يمكنه معرفته في الحال، فيكون في إمضائه الحكم بالاجتهاد تقدم بين يدي الله ورسوله.



(١) في ح «مستبديا».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

الباب الثالث بعد المائة
في
القول في حكم المجتهدين واختلاف أهل العلم فيه
وفيـه فصل: في سؤالات من قال: إن الحق في واحد واحتجاجهم لذلك.

باب
القــول في حــكم المجتهدين
(واختلاف أهل العلم فيه)[١]

قال أبو بكر: القائلون بالقياس في أحكام الحوادث فريقان:

أحـدهما: يقـول إن الله تعالى دليلا منصوبا على حكم الحادثة، والحادثة لها أصل واحد يقـاس عليـه بعلة واحدة، (و)[٢] قد كلف القائسون إصابة ذلك، ومخطئه مخطيء بحكم الله تعـالى، إلا أنـه مأجـور باجتهـاده، ومعـذور في خطئه، وهذا مذهب الأصم، وابن عُليّة، وبشر بن غياث.

ويحكى (عن)[٣] ابن علية: أن المجتهد قد يعلم أنه قد أصاب حكم الله تعالى بعينه باجتهاده.

وأما الشافعي: فإن أصحابه يختلفون فيما يحكون عنه.

فبعضهم يقول: إن من مذهبه أن الحق في واحد، على حسب ماحكيناه عمن سميناه.

وآخرون من أصحابه يذكرون: أن من مذهبه أن الحق في جميع أقاويل المختلفين.

وأمـا الفـريق الآخـر ممن قدمنـا ذكره في صدر الباب: فهم القائلون بالاجتهاد في أحكام الحوادث، وهـم مختلفون فيما بينهم، بعد اتفاقهم على أنه ليس لله تعالى على حكم الحادثة دليل واحد فيها طريقه الاجتهاد، بل هناك دلائل هي[٤] أشباه وأمثال من الأصول، يسوغ رد الحادثة إلى كل واحد منها، على حسب ما يؤديه إليه اجتهاده.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في هـ وأبدلها بقوله: «قال أبو بكر: القائلون بالقياس واختلاف أهل العلم فيه».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٤) في ح «على».



ثم منهم من يقول: إن الحق في جميع أقاويل المختلفين، وهذه الفرقة مختلفة أيضا فيما بينها.

فقال منهم قائلون: هناك مطلوب هو أشبه الأصول بالحادثة، يجب على المجتهد أن يتحرى موافقته في اجتهاده، إلا أنه مع ذلك لم يكلف إصابته.

وقال أبو عبدالله بن زيد الواسطي: لابد من أن يكون هناك مطلوب، هو أشبه الأصول بالحادثة، ونسميه تقويم ذات الاجتهاد.

قال: ولا يجب أن يكون ذلك حكم جميع الحوادث.

وجائز أن يكون بعض الحوادث شبهها بالأصول التي يرد إليها متساويا عند الله تعالى، وسنذكر ذلك بعد هذا على[1] التفصيل إن شاء الله تعالى.

ومنهم من يقول: ليس هناك مطلوب هو أشبه الأصول بالحادثة، وإنما الحكم عليه بما هو أشبه في اجتهاد المجتهد، فالأشبه إنما هو وصف راجع إلى اجتهاده،[2] لا إلى الأصل الذي يرد إليه الفرع.

وقال آخرون: إن الحق عند الله تعالى في واحد من أقاويل المختلفين، وهو الحكم المطلوب إلا أن المجتهد لم يكلف إصابته.[3]

---

(١) في ح «في».

(٢) في هـ «الاجتهاد».

(٣) أطال علماء الأصول الكلام في المسائل التي كل مجتهد فيها مصيب، والمسائل التي الحق فيها مع واحد من المجتهدين، وتلخيص الكلام في ذلك: هو التفرقة بين الظني والقطعي. فلا إثم على المخطيء في الظنيات، إذ لا خطأ فيها. وأما المخطيء في القطعيات فآثم، والقطعيات ثلاثة أقسام: عقلية وأصولية وفقهية.

أما العقليات المحضة فالحق فيها واحد، ومن أخطأ الحق فيها فهو آثم، ويدخل في هذا القسم: حدوث العالم، وإثبات المحدث، وصفاته تبارك وتعالى الواجبة والمستحيلة، وبعثة الرسول، ورؤية الله، وما إلى ذلك من المسائل العقلية الكلامية، فإن أخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فهو كافر، وإن اخطأ فيما لا يمنعه من معرفة الله عز وجل، ومعرفة رسول ﷺ، كما في مسألة الرؤية وأمثالها فهو آثم، من حيث عدل عن الحق وضل.

وأما الأصولية ويقصد منها كون الإجماع حجة، وكون القياس حجة، وخبر الواحد، وما إلى =



قال أبو بكر: ومذهب أصحابنا في ذلك ما أبينه إن شاء الله تعالى.

وقد[1] حكيت عنهم ألفاظا متلبسة، حقيقتها ترجع إلى معنى واحد عندنا، نذكره بعد الفراغ من حكاية ماروي عنهم.

فحكى هشام، عن محمد: أن الحق عند الله تعالى في واحد من أقاويل المختلفين، ولكن من اجتهد فأخطأ فقد أدى ما كلفه الله عز وجل، وماوجب عليه، وهو مأجور عند الله تعالى، بمنزلة المجتهد في القبلة.

وحكى الكسائي[2] عن محمد: أن الفقيهين إذا اجتهدا في الحادثة واختلفا فكلاهما قد أصاب ما كلف، وكلاهما مأجور فيما صنع، وأن أحدهما قد أصاب الذي هو الصواب بعينه، وأخطأ الآخر، لأنهما لم يكلفا أن يصيبا الصواب بعينه، ولو كلفا ذلك فأخطأ أحدهما

= ذلك مما وقع فيه الخلاف، ومن جملته: اعتقاد كون المصيب واحدا في الظنيات، فإن هذه المسائل أدلتها قطعية والمخالف فيها آثم مخطىء.

وأما الفقهية: فالقطعية منها كوجوب الصلاة والزكاة، وكل ما علم قطعا من دين الله، فالحق فيها واحد، والمخالف فيها آثم.

وأما الظنية التي ليس عليها دليل قاطع: فهو محل الاجتهاد، فليس فيها حق معين، ولا إثم على المجتهد إذا تمم اجتهاده وكان من أهله.

هذا هو مذهب الجمهور. وذهب بشر المريسي: إلى إلحاق الفروع بالأصول، وقال: فيها حق واحد متعين، والمخطىء آثم، وذهب الجاحظ، وعبيد الله العنبري: إلى إلحاق الأصول بالفروع، وقال العنبري: كل مجتهد في الأصول مصيب، وليس فيها حق متعين، وقال الجاحظ: فيها حق واحد متعين، لكن المخطيء فيها معذور غير آثم، كما في الفروع.

وللجمهور ردود مطولة تنظر في مظانها.

انظر المستصفى ٢/ ٣٥٧، وفواتح الرحموت ٢/ ٣٨٠، وإرشاد الفحول ٢٥٩، والإبهاج ٣/ ١٧٧، وكشف الأسرار ٤/ ٢٥، والتبصرة ٤٩٦.

(١) في هـ «فقد».

(٢) هو اسماعيل بن سعد الشالنجي، الكسائي، الجرجاني، الطبري الأصل، أبو إسحاق، فقيه، صنف كتبا كثيرة، توفي سنة ست وأربعين ومائتين، وقيل سنة ثلاثين ومائتين.

انظر: اللباب ٢/ ٦، وكشف الظنون ٢٤٦ و١٢٧٦، وقال عند ذكر كتابه البيان في الفروع: هو من أصحاب محمد المعروف بالشالنجي، المتوفى سنة ثلاثين ومائتين. وانظر معجم المؤلفين ٢/ ٢٧١



أثم، ولكنهما كلفا أن يجتهدا ويطلبا، حتى يصيبا الصواب بعينه في رأيهما، فقد أدى كل واحد منهما ما كلف.

قال محمد: [1] وهو قول أبي حنيفة، وأبي يوسف [2].

وكان أبو الحسن يقول: قال أصحابنا جميعا: إن كل مجتهد مصيب لما كلف، والحق عند الله في واحد.

قال: وشبهوا ذلك بالاجتهاد في القبلة، وكان يقول: إن معنى قولهم: إن الحق في واحد إنما مرادهم عندي فيه أن الأشبه واحد، وهو المطلوب الذي لم يكلف المجتهد إصابته.

قال عيسى بن أبان: هناك مطلوب هو أشبه بالحادثة، إلا أن المجتهد لم يكلف إصابته وإنما تعبد بأن يحكم لها بحكم الأصل، الذي هو أشبه به عند المجتهد في غالب ظنه.

قال أبو بكر: والذي ثبت عندي من مذاهب أصحابنا ومعنى قولهم: أن كل مجتهد مصيب لما كلف من حكم الله تعالى، وأن مرادهم بقولهم: إن الحق عند الله تعالى في واحد من أقاويل المختلفين: أن هناك حقيقة معلومة عند الله تعالى، وكلف المجتهد أن يتحرى موافقتها، وهي أشبه الأصول بالحادثة، ولم يكلف المجتهد إصابتها، وإنما كلف ما في اجتهاده أنه الأشبه.

ألا ترى: أن محمداً قد قال فيما حكاه الكسائي: إن المجتهد لم يكلف أن يصيب الصواب بعينه.

قال: ولو كلف ذلك فأخطأه أثم، ولكنه كلف أن يجتهد، ويطلب حتى يصيب الصواب بعينه في رأيه، فأخبر محمد: أن الحكم الذي عليه هو ما يغلب في ظنه أنه الأشبه، لا الأشبه الذي هو عند الله تعالى كذلك.

وقول محمد: إن المجتهد قد يكون مخطئا للصواب بعينه، إنما مراده فيه أنه يكون مخطئا للأشبه.

قال أبو بكر: وليس هذا الخطأ خطأ في الدين، ولا خطأ الحكم، لأنهم قد قالوا: إنه مصيب لما كلف، وإن حكم الله تعالى عليه هو ما غلب في رأيه أنه الأشبه، والذي كلف هو

---

(١) لعله: محمد بن الحسن الشيباني، فهو من رواة أبي يوسف وتلاميذه، وحضر مجلس أبي حنيفة، وهو ناشر مذهبه.

(٢) في النسختين «محمد» ولعلها زائدة.



الحكم المتعبد به، والأشبه عند الله تعالى لم يكلف المجتهد إصابته، ولا هو حكمه الذي تعبد به، إذا لم يؤده[1] إليه اجتهاده.

وغير جائز أن يكون مصيبا لما كلف، مخطئا لحكم الله تعالى، إذ غير جائز أن يكون ما كلف غير حكم الله تعالى.

فقد بان أن معنى قولهم: إن الحق عند الله تعالى واحد: أن الأشبه من الأصول بالحادثة عند الله تعالى واحد قد علمه الله تعالى، ولم يكلف[2] المجتهد. ومن هذا الوجه شبهوه بالكعبة، لأن الكعبة التي أمر بالتوجه إليها هي واحدة، ولم يكلفوا إصابتها، والحكم الذي على المجتهد إنما تحرى مجرواتها، وما يستقر عليه رأيه بعد الاجتهاد من الجهة التي في علم الله تعالى أنها الكعبة.

وشبهه عيسى بن أبان بما كلفنا فيه استيفاء المقادير، لم نكلف نحن إصابتها، والحكم الذي علينا فيها إنما هو من اجتهادنا، وغالب ظننا أنه المقدار المأمور باستبقائه، وإبقائه دون ماعند الله تعالى.

فهذا يبين أن مذهب أصحابنا غير مخالف لمذهب من حكينا قوله من القائلين: إن الحق في جميع أقاويل المختلفين فيما طريقه الاجتهاد من أحكام الحوادث، وإن خلافهم في ذلك إنما هو خلاف على من نفى أن يكون في الأصول أشبه المطلوب المظنون بالاجتهاد، وعلى ما بينا.

قال أبو بكر: والذي ذكرنا أنه مطلوب والحكم الذي تعبد به المجتهد، وهو الأشبه في رأيه طريق الأصول إلى كيفية الاجتهاد أيضا، وغالب الظن على حسب مابينا فيما سلف من أقاويل المختلفين في كيفية القياس، واستخراج العلل.

فجائز عند من يعتبر قياس الشبه أن يكون الأشبه عنده ماكان من جهة الصورة، والهيئة، والحسن،[3] ونحو ذلك.

وجائز عند من يعتبر[4] الشبه من جهة الأحكام أن يكون الأشبه عنده من هذه الجهة،

---

(١) في ح «يرده».

(٢) في ح «يكلفه».

(٣) في ح «الجنس».

(٤) في هـ زيادة «كثرة».



وعند من يعتبر تعلق[1] الأحكام بها أن يكون الأشبه (عنده)[2] ماوافقها من هذا الوجه، فيكون أشبه بها من هذه الجهة، ولا يكون الأشبه عند الله تعالى معلوما عند المجتهد من هذه الجهة، لأنه إنما يرد الحادثة إلى هذه الجملة.

ثم قد يكون بعض الجملة أشبه بالحادثة من بعض على حسب مايقتضيه الاجتهاد، فلذلك لم يحصل الأشبه عند الله تعالى معلوما عند المجتهد، وإنما يقضي فيه بالأشبه في اجتهاده، وفي غالب ظنه، وهو الحكم الذي تعبد به وأمر بإنفاذه.

فكل من قال بالاجتهاد من أصحابنا وغيرهم، ممن قال: إن الحق في جميع أقاويل المختلفين لا يرون أن لله تعالى دليلا واحدا منصوبا يوصل إلى العلم بالأشبه بالحادثة في الحقيقة، وإنما يقول: إن لله عز وجل دلائل، هي أشباه وأمثال من الأصول، يجب إلحاق الحادثة بأشبهها، على حسب ما يوجبه الاجتهاد. وقد[3] يؤدي اجتهاد كل واحد من المجتهدين إلى خلاف مايؤديه اجتهاد الآخر، فتختلف الأحكام عليهم على حسب مايقتضيه اجتهاد كل واحد منهم، لأن الحادثة لها شبه بكل[4] واحد من هذه الأصول المختلفة الأحكام.

ومن قال: إن الحق في واحد والمصيب واحد من المجتهدين، والباقون مخطئون، فإنه يذهب إلى أن لله تعالى دليلا واحدا منصوبا على حكم الحادثة، وليس للحادثة إلا علة واحدة، توجب حكما واحدا، يجب القياس عليها دون غيرها.

ثم منهم من يقول: إن ذلك الدليل يوصل القائس والمستدل إلى العلم بالمطلوب ويعذرون مع ذلك المخطيء له، وهو ابن عُلَيّة وبشر.

ومنهم من يقول: لا يوصل إلى العلم بالحكم الذي كلف إصابته، لكنه يغلب في اجتهاده أنه الحكم.

---

(١) في ح «تعليق».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في هـ «فقد».

(٤) في ح «فكل».



قال أبـو بكـر: الأصـل في ذلك ما قد تقدم ذكر بعضه فيما سلف، ونحن نعيده[1] ليكون البناء عليه، وهو أن الأحكام على ضربين:

أحدهما: لا يجوز فيه النسخ والتبديل، وهو ما يعلم وجوبه أو حظره من جهة العقل قبل ورود السمع.

وذلـك نحـو وجـوب اعتقـاد التـوحيـد، وتصديق الرسل عليهم السلام، وشكر المنعم، والإنصاف. ونحو ذلك.

وما دل العقل على حظره قبل مجيء السمع، كالكفر والظلم، ونحوهما.

والأول حسن لنفسه، يقتضي وجوبه على سائر العقلاء.

والثاني: قبيح لنفسه يقتضي العقل حظره، فهذان البابان لا يجوز فيهما النسخ والتبديل، ولا يختلف فيهما أحكام المكلفين، لا يجوز أن يتعبد بعضهم فيها بشيء، وبعضهم بخلافه، ولا يختلف حكمهما باختلاف الأحوال والأزمان.

وقسم ثالث: ليس بقبيـح لنفسـه، وجـائـز أن يكـون قبيحـا في حال، وحسنـا في حال أخرى، فمتى[2] أدى إلى قبيح (كان قبيحا)،[3] لا يتعبد الله تعالى به.

ومن لم يؤد إلى قبيح، صار حسنا، يجوز ورود العبادة به.

وهذا القسم مما يجوز فيه النسخ والتبديل، ويجوز اختلاف الحكم منه باختلاف الأحوال والأزمان.

ويجـوز أن يتعبـد بعض المكلفـين فيـه بشيء، ويتعبـد آخـر منهم بخلافه، على حسب مايعلم الله تعالى فيه من المصلحة.

ويجوز ورود العبادة بحظره، لعلمه أنه يؤدي إلى قبيح.

ويجوز إيجابه في حال أخرى، لعلمه بالمصلحة فيه.

ويجوز إباحته في أخرى من غير إيجاب، إذا علم أن ذلك أصلح. وهذه (في)[4] العبادات التي تعبد الله تعالى بها من طريق الشرع.

---

(١) في ح « نعيد ».

(٢) في ح « فمن ».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٤) لم ترد هذه الزيادة في هـ.





وأما القسمان الأولان: فليسا من باب الاجتهاد، ولا يجوز أن يكون الأمر فيهما موكولا إلى آراء[1] المجتهدين، وذلك لأن الله تعالى قد نصب عليهما دلائل عقلية، تفضي بالناظر فيها إلى وقوع العلم بهما.

وإنما نصب الدلائل (عليها)[2] فيما كلفنا علمه منها، لأنه غير جائز أن يتعبدنا الله تعالى فيهما، بخلاف ما عليه حالها مما يقتضي حظرا (و)[3] إيجابا.[4]

وأما القسم الثالث فهو على وجهين:

أحدهما: لله تعالى عليه دليل منصوب في أحكام الحوادث التي ينظر إلى العلم (فيها)[5] بمدلوله فليس هذا من باب الاجتهاد.

وكذلك يجب فسخ قضاء القاضي به إذا قضى فيه بغير الحق عندنا.

والوجه الآخر: ليس حكم الله تعالى فيه شيئا بعينه، وإنما حكمه على كل مجتهد من الفقهاء مايؤديه إليه اجتهاده، فيكون كل منهم متعبدا بما استقر عليه رأيه، وغالب ظنه بعد الاجتهاد، على السبيل الذي كان يجوز ورود النص به، وذلك لأنه لم ينصب له دليلا بعينه على الأشبه الذي يتحرى المجتهد موافقته، ويطلبه باجتهاده، وإنما جعل للحادثة أشباها وأمثالا من الأصول، وأخفى علم الأشبه الذي هو المطلوب عنهم، توسعة منه تعالى على عباده، ورحمة منه لهم، ونظرا منه وتخفيفا، لئلا يضيق عليهم أحكام الحوادث بأن لا يكون لها إلا طريق، كما قال تعالى: «وماجعل عليكم في الدين من جرح ملة أبيكم إبراهيم»[6] وقال النبي ﷺ: (جئتكم بالحنيفية السمحة).[7]

ولو كلف الله تعالى العلماء القياس على أصل واحد وألا[8] يزيغوا عنه، وافترض عليهم

---

(١) في ح « إرب » وفي هـ « أداء ».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح .

(٣) في ح « أو ».

(٤) في ح « إباحة ».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٦) سورة الحج آية ٧٨

(٧) أخرجه البخاري بلفظ « أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحاء» ولم يسنده، لأنه ليس على شرطه، لكن وصله في كتاب الأدب المفرد، وكذا وصله أحمد وغيره، من طريق محمد بن إسحاق.

انظر : فتح الباري ١/ ١٠١، وأحمد ١/ ٢٣٦

(٨) في ح « ولا »



إصابة الأشبه بعينه، لم تكن السلامة إلا في وجه واحد يضل تاركه، ويأثم العادل عنه.

وقد علم كل عاقل متى كان للحادثة وجهان، أو ثلاثة من الحكم، كان ذلك أسهل وأوسع.

فلما كان ذلك كذلك لم يكلفهم إصابة الأشبه، (ولا الوصول)[1] إليه بعينه، إذ لم ينصب لهم دليلا دون غيره، وجعل الحكم الذي تعبدهم به هو(ما)[2] كان في اجتهادهم أنه الأشبه، دون ما يعلم الله تعالى أنه (هو)[3] الأشبه.

ولنا على ما ذكرنا من ذلك دلائل من الكتاب، والسنة، وإجماع السلف، والنظر الصحيح.

فأما دليله من الكتاب: فقول[4] الله تعالى: «ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله»[5] روي أنها نزلت في غزوة بني النضير، حين غزاهم النبي ﷺ، فحرق بعض المسلمين نخلهم إرادة منه لغيظهم، وتركها بعض، وقال: إن الله تعالى قد وعدنا أن يغنمناها.

فأنزل الله تعالى تصويب الفريقين في قوله تعالى: «ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله» فكانوا مجتهدين، فأخبر الله أن الوجهين جميعا مما ذهبوا إليه حكم الله تعالى، على اختلافهم فيهما، إذ كان ذلك مبلغ اجتهادهم.[6]

---

(١) في هـ « والوصول ».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في النسختين.

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في ح « بقوله ».

(٥) سورة الحشر آية ٥

(٦) ذكر القرطبي في سبب نزول الآية: أن النبي ﷺ لما نزل على حصون بني النضير، حين نقضوا العهد بمعونة قريش عليه يوم أحد، أمر بقطع نخيلهم وإحراقها، واختلفوا في عدد ذلك، فقيل: ست نخلات، وقيل: إنهم قطعوا نخلة وأحرقوا نخلة، فشق ذلك على اليهود فقالوا: يامحمد، ألست تزعم أنك نبي تريد الصلاح؟ أفمن الصلاح قطع النخل وحرق الشجر؟ فشق ذلك على النبي ﷺ، ووجد المؤمنون في أنفسهم حتى اختلفوا، فقال بعضهم: لا تقطعوا مما أفاء الله علينا، وقال بعضهم: اقطعوا لنغيظهم بذلك، فنزلت الآية بتصديق من نهى عن القطع، وتحليل من قطع من الإثم، وأخبر أن قطعه وتركه بإذن الله.

انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٨/ ٦، وابن كثير ٤/ ٣٣٣، والطبري ٢٨/ ٢٣، وفتح الباري ٧/ ٢٣٤



ونظيره: ما فعله الصحابة في غزاة بني قريظة، واختلفت آراؤهم فيه.

فصوب النبي ﷺ الجميع، وذلك أن النبي ﷺ أمرهم بالمبادرة إلى بني قريظة، وتقدم إليهم أن لا يصلوا العصر إلا هناك.

فأدركت قوما منهم صلاة العصر، وخافوا فوتها قبل المصير إلى هناك، فاختلفوا.

فقال بعضهم: لا نصلي إلا في بني قريظة، وإن خرج وقتها، لقول النبي ﷺ (لا تصلوا العصر إلا بها)، [1] وقال بعضهم: إنما أمرنا بذلك لتعجيل المصير إليها، من غير ترخيص منه في تركها إلى خروج وقتها.

ففعل كل فريق منهم ما رأى، ثم ذكروا ذلك للنبي ﷺ، فأظهر تصويب الجميع، [2] إذ كانوا فعلوه باجتهاد آرائهم.

ومن نحوه: [3] مشاورة النبي ﷺ لأبي بكر وعمر في أسارى بدر، فأشار أبو بكر بالمن والفداء، وأشار عمر بالقتل، فصوبهما رسول الله ﷺ.

والدليل على أنه صوبهما جميعا: أنه شبه أبا بكر بإبراهيم ﷺ حين قال: «فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم». [4]

وشبه عمر بنوح ﷺ حين قال: «رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا». [5]

وغير جائز أن يشبههما بنبيين في فعلهما، إلا وقولهما جميعا صواب.

ولو كان الحق في أحد القولين دون الآخر وكانا مختلفين بحقيقة النظر عند الله تعالى، لما جاز تصويبهما، إذ كان المصيب واحدا منهما دون الآخر.

فإن قال قائل: كان المصيب منهما عمر دون أبي بكر، لأن الله تعالى عاتب نبيه ﷺ

---

(١) الحديث متفق عليه، وهو من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنه، قال: قال النبي ﷺ لما رجع من الأحزاب: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة».

انظر: اللؤلؤ والمرجان ٢/ ٤٥٣ رقم ١١٥٨

(٢) في هـ «الجمع».

(٣) في ح «نحو».

(٤) سورة ابراهيم آية ٣٦

(٥) سورة نوح آية ٢٦

وقد سبقت الإشارة إلى تخريج الرواية، وانظر تمامها في تفسير القرطبي ٨/ ٤٦، وتفسير الطبري، ١٠/ ٤٤، ونيل الأوطار ٨/ ١٤٣.



في استبقائهم، وأخذ الفداء منهم بقوله تعالى: ما (كان)[1] لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض.

ثم قال الله تعالى: «لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم».[2]

قيل له: ليس هذا كما ظننت لأن الله تعالى قد (كان)[3] أباح لهم الاجتهاد فيه لما شاورهم النبي ﷺ فيه.

وأما قوله تعالى: «ماكان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض»[4] فقد قيل: إن معناه ماكان لنبي قبل محمد ﷺ أن يكون له أسرى قبل الإثخان في الأرض، ولكن الله تعالى أباح لمحمد ﷺ أن يكون له الأسرى وأخذ الغنائم.

فلم يكن الإخبار عن النهي متوجها إلى النبي ﷺ، وإنما توجه إلى من[5] كان قبله من الأنبياء.

كما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (أعطيت خمسا لم يعطهن نبي قبلي، منها: أني أحلت لي الغنائم، ولم تحل لمن قبلي)،[6] وإنما كانت تكون قربانا تأكلها النار، وقال النبي ﷺ: (ما أحلت الغنائم لقوم سود الرءوس غيركم).[7]

وأما قوله تعالى: «لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم»، فإنه قد روي في التفسير أن معناه: لولا ماسبق به الكتاب من الله تعالى بأنه محل لهذه الأمة الغنائم

---

(١) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٢) سورة الأنفال آية ٦٨

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) سورة الأنفال آية ٦٧

(٥) في ح «ما».

(٦) الحديث متفق عليه، وهو عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس كافة، وأعطيت الشفاعة».

انظر: اللؤلؤ والمرجان ١/ ١٠٤، رقم ٢٩٩

(٧) الحديث أخرجه الترمذي بلفظ «لم تحل الغنائم لأحد سود الرءوس من قبلكم، كانت تنزل نار من السماء فتأكلها».

انظر: تحفة الأحوذي ٨/ ٤٧٤



لكانوا مستحقين للعقاب،[1] لبقائها على حال التحريم الذي كان على سائر الأمم السالفة، ولكنه عز وجل أباحها لهم، فلم يستحقوا العقاب بأخذها.

ويدل على صحة هذا التأويل: قوله تبارك وتعالى: «فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا»[2] ولو كانوا آخذين لما لم يجز أخذه لأمرهم به، وبقتل من في أيديهم من الأسرى، إذ كان المنُّ وأخذ الفداء خطأ، خلاف حكم الله تعالى فيهم، لأن الله تعالى لا يقر أحدا على خلاف حكمه.

وفي قوله تعالى: «يأيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسرى إن يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما أخذ منكم ويغفر لكم».[3] يدل على أنه أنفذ لهم ما أخذوه، وأنه لو كان محرماً عليهم كتحريمه على من كان قبلهم لمسهم في أخذه عذاب عظيم، فأخبر عن موضع النعمة عليهم، بإباحته[4] أخذها، لئلا يستحقوا العقاب إذا أخذوها.

وقد قيل: إن قوله تعالى: «ما كان لنبي أن يكون له أسرى».[5] يجوز أن يكون النبي ﷺ داخلا فيه، إلا أنه لما أثخنهم بقتله رؤساءهم وهزيمة الباقين منهم، جاز أن يكون له أسرى، فكان سبيله في هذا الباب، سبيل سائر الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، في أنه لم يبح له الأسرى إلا بعد الإثخان، ثم خالف بين حكمه، وبين حكم سائر المتقدمين، بأن لم يجعل لمن تقدم أخذ المال من الأسرى، وإنما كان لهم المن بغير فداء، أو القتل.

وأباح للنبي ﷺ أخذ الفداء. فقال تعالى: «لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم» (بأن يفضل دون سائر الأنبياء بإباحة أخذ الفداء لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم).[6] كما لو فعله من قبلكم مع الحظر.

ويدل على أن الله تعالى لم يعاتبه على تبقية الأسرى بالفداء: أن الله تعالى قد كان عالما بأن في أولئك الأسرى من يسلم، ويحسن إسلامه إذا استبقي وفودي به، وينجو من عذاب الكفر.

---

(١) في ح «العقاب».
(٢) سورة الأنفال آية ٦٩
(٣) سورة الأنفال آية ٧٠
(٤) في ح «باباحة».
(٥) سورة الأنفال آية ٦٧
(٦) ما بين القوسين ساقط من ح.



فلم يكن جائزا في حكمه ولا أمره، قتل من في معلومه أنه لم يأمر بقتله[1] ،إذا كان فيه اقتطاع منه له عن النجاة، والوصول إلى الثواب بإماتته وقتله، وهذا لا يجوز في حكم الله تعالى.

فدل على أن النبي ﷺ كان مصيبا في استبقائهم، وأخذ الفداء منهم، وسقط بذلك تأويل من تأول الآية على إثبات العتب من الله تعالى[2] في أخذ الفداء، واستبقاء الأسرى.

وقد احتجوا أيضا ـ كما ذكرنا ـ بقوله تعالى: «وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث»[3] إلى قوله تعالى: «ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما».[4]

فلما مدحهما جميعا بما وصفهما (به)[5] من الحكم والعلم، دل على تصويبه لهما في اجتهادهما.

وقوله تعالى: «ففهمناها سليمان» تأولوه على إصابة الأشبه عند الله تعالى الذي[6] لم يكلفها المجتهد.

ويدل على ذلك (أيضا):[7] قول النبي ﷺ: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم).

فاقتضى هذا القول بأنهم إذا اختلفوا فاقتدى هذا ببعضهم وهذا ببعضهم أن يكونا جميعا مجتهدين مصيبين لحكم الله تعالى عليهما.

ويدل عليه أيضا: تحكيم النبي ﷺ سعد بن معاذ في أمر بني قريظة، على أن يحكم فيهم بما يراه صوابا، فسوغ لهم أيضا حكمه فيهم على أي وجه وقع حكمه: من قتل، أو من استبقاء.

---

١) في النسختين «أمن» وفي هامش النسخة هـ تصويب «ومن» والأولى الحذف.

٢) في هـ « من ».

٣) سورة الأنبياء آية ٧٨

٤) سورة الانبياء آية ٧٩

٥) لم ترد هذه الزادة في ح.

٦) في ح « التي ».

٧) لم ترد هذه الزيادة في هـ.



ومعلوم أن حكمه ذلك كان من طريق الاجتهاد لا على وجه الحدس والظن، ولا على جهة التخيير من غير اجتهاد في تحري الأصوب والأولى.

فدل ذلك على أن كل من ساغ له الاجتهاد في استخراج حكم حادثة أنه مصيب لحكم الله تعالى فيما أداه إليه اجتهاده.

فإن قيل: لما قال له النبي ﷺ بعد إبرام الحكم: (لقد حكمت بحكم الله تعالى من فوق سبع سموات) دل (على)[1] أن حكمه وافق حكمَ الله تعالى، وأنه لم يكن لله تعالى (فيه)[2] حكم غيره.

قيل له: إنما قال ذلك، لأنه كان مصيبا في حكمه، من حيث يسوغ له الاجتهاد فيه فأمضاه باجتهاده.

(ولو)[3] كان حكم[4] بغيره لكان ذلك حكم الله تعالى (أيضا)،[5] إذ[6] سوغ إمضاء ما رآه صوابا باجتهاده، وليس في قوله: لقد حكمت بحكم الله تعالى، دلالة على أنه لو حكم بغير ذك لم يكن ذلك حكم الله تعالى.

ومما يدل على ذلك من إجماع السلف: أن الصحابة قد اختلفت في شيئين، صاروا في أحدهما إلى الإنكار على مخالفيهم، وإلى التحزب والقتال واللعن والبراءة. وهو ما قد علمنا كونه فيما بينهم.

وكانوا في الاختلاف الآخر متسالمين[7] غير منكر بعضهم على بعض خلافه إياه فيه، وهو أحكام حوادث الفتيا، فثبت بذلك افتراق حكم الأمرين عندهم، دل على أن الذي خرجوا فيه إلى البراءة، واللعن، والقتال، رأوا أن الله تعالى عليه دليلا منصوبا، يفضي إلى العمل بمدلوله، ويجب المصير إليه وترك مخالفته.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) في هـ «منه».

(٣) ما بين القوسين ساقط من هـ.

(٤) في ح «حكمه».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) في ح «إذا».

(٧) في هـ «مسالمين».



وأن الباب الآخر الذي سوغ كل واحد[1] منهم مخالفة صاحبه فيه من غير نكير ولا منع.
رأوا أنه ليس[2] لله تعالى على حكمه فيه دليل واحد يفضي إلى العلم به بعينه، وأن كل مذهب منه فله شبيه ونظير من الأصول يسوغ رده إليه، على حسب ما يقتضيه اجتهاد المجتهد، ويغلب في ظنه أنه أشبه الأصول بالحادثة.

ولما وجدنا السلف يجيزون قضاء القضاة عليهم ـ وإن كان بخلاف رأيهم، ومذهبهم في أحكام الحوادث ـ ويجيزون فتياهم فيها[3] في الدماء والفروج والأموال، من غير نكير ولا تخطئة. دلنا ذلك على أنهم رأوا جميع ذلك صوابا من القائلين به، وأن فرض كل واحد منهم وما تعبد به ما أداه إليه اجتهاده.

ألا ترى: أن أبا بكر قد كان ولى زيد بن ثابت القضاء وهو يخالفه في الجد وغيره، وولى عمر بن الخطاب أبي بن كعب، وشريحا القضاء، وهما يخالفانه في كثير من رأيه ومذاهبه.

وأن عليا ولى شريحا قضاء الكوفة، وابن عباس قضاء البصرة، وهما يخالفانه في أشياء كثيرة.

ابن عباس يخالفه في الجد، وشريح يخالفه في الجد، وكثير من الأشياء يطول شرحها.

واختصم علي إلى شريح مع يهودي[4] في قصة الدرع، فقضى عليه شريح لليهودي.[5] فقبل قضاءه، وأجازه على نفسه، مع خلافه إياه فيه. فأسلم اليهودي، وقال هذا دين حق تجيزون أحكام قضاتكم[6] عليكم.

وقال عكرمة: بعثني ابن عباس إلى زيد بن ثابت أسأله عن زوج وأبوين.

فقال: للزوج النصف، وللأم ثلث ما بقي، وما بقي فللأب، فأتيت ابن عباس فأخبرته. فقال (ابن عباس):[7] عد إليه فقل له: أتجد في كتاب الله تعالى ثلث مابقي،

---

(١) في ح «أحد».

(٢) في ح «نص».

(٣) في ح «بها».

(٤) في ح «يهدي».

(٥) راجع تمام الرواية في أخبار القضاة ٢/ ٢٠٠، والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/ ١٣٦، والكامل لابن الأثير ٣/ ٤٠٧

(٦) في ح «قضاكم».

(٧) لم ترد هذه الزيادة في هـ



ومن أعطى الثلث من جميع المال أخطأ. فأتيته،[1] فقال: لم يخطيء، ولكنه شيء رأيناه وشيء رآه.[2]

وقيل لعمر بن الخطاب (في المشركة):[3] لمَ (لمْ)[4] تشرك عام أول؟ وشركت العام؟ فقال: ذاك على ما فرضنا وهذا على ما فرضنا.

وقيل لعمر بن عبد العزيز: لو جمعت الناس على شيء من الحكم. فقال: ما يسرني أنهم لم يختلفوا.[5]

وقال القاسم[6] بن محمد: لقد نفع الله تعالى بأصحاب رسول الله ﷺ، وذلك أنك إذا أخذت بقول هذا أصبت، وبقول هذا أصبت.[7] فثبت بما وصفنا اتفاق السلف على تصويب المختلفين في هذا الضرب من أحكام الحوادث.

فإن[8] قال قائل: ما أنكرت أن يكون المصيب واحدا منهم، والباقون مخطئون، وإنما ترك بعضهم النكير على بعض لأنهم كانوا معذورين في خطئهم، وكان خطؤهم[9] موضوعا كالصغير من الذنوب.

قيل له: أقل ما في هذا الباب أنه كلام متناقض، لأن صاحب الصغيرة غير معذور في مواقعتها، ولا مأجور في فعلها، بل هو عاص، تارك لأمر الله تعالى، وإن كان الله تعالى قد وعده غفرانها باجتنابه الكبائر، ولم يقطع ولايته بها.

---

(١) في هـ « فمن ».

(٢) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه ١٠/ ٢٥٤، والبيهقي في سننه ٦/ ٢٢٨، واللفظ قريب مما ذكر الجصاص.

(٣) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٤) في ح « لا ».

(٥) ورد بذات اللفظ في الفقيه والمتفقه ٢/ ٥٩، وذكر بألفاظ مختلفة في المغني ٢/ ٥٩، وجامع بيان العلم للإمام يوسف بن عبدالبر القرطبي ٢/ ٩٨، مطبعة العاصمة ـ الطبعة الثانية ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٨م

(٦) في هـ « القسم ».

(٧) ورد بلفظ قريب منه في الفقيه والمتفقه ٢/ ٥٩، وورد بلفظ «ما سرني باختلاف أصحاب محمد ﷺ حمر النعم، لأنا إن أخذنا بقول هؤلاء أصبنا، وإن أخذنا بقول هؤلاء أصبنا»، ٢/ ٥٩ ـ ٦٠ نسبه البغدادي إلى عمر بن عبدالعزيز.

(٨) في ح « فإذا ».

(٩) في هـ « خطؤه ».



وأنت تزعم أن المجتهد مأجور في اجتهاده، ومعذور[1] في خطئه، فكيف يجوز أن يكون مأجورا في اجتهاده[2] المؤدي إلى خلاف حكم الله تعالى، وكيف يكون معذورا في مخالفة حكم الله عز وجل الذي نصب عليه الأدلة. وجعل له السبيل إلى إصابته.

فإن بما وصفنا تناقض هذا القول وفساده.

ثم يقال لهم: إن كان لله تعالى على أحكام الحوادث دلائل قائمة توصل[3] الناظر فيها إلى حقيقة المطلوب. فلم عذروا في ترك إصابة مدلولها؟

وما الفرق بين حوادث الفتيا والحوادث التي خرجوا فيها إلى القتال، واللعن، والبراءة. ودلائل الجميع قائمة.

وكيف اختلفت أحكام المختلفين فيها، (و)[4] أحكامهم فيما[5] (وصفنا، مما)[6] (لا)[7] خلاف فيه يوجب البراءة؟

فثبت بذلك أن أحكام حوادث الفتيا كانت موقوفة عندهم على ما يؤدي إليه اجتهاد المجتهدين، وأما ما صار إليه كل واحد منهم باجتهاده هو الحكم الذي تعبد به دون غيره.

فإن قال قائل: إنما ترك النكير بعضهم على بعض في حوادث مسائل الفتيا مع الخلاف. لأنهم[8] كانوا مما قالوه على غالب ظن، ولم يكونوا على يقين أنه الحق عند الله تعالى دون غيره، وقد كان[9] مخالفوهم يدعون مثل ذلك لأنفسهم فيما صاروا إليه من خلافهم، فلذلك جاز لكل أحدٍ منهم ترك النكير على مخالفه فيما صار إليه لتساويهم في تجويزهم أن يكون مخالفوهم قد أصابوا الحق دونهم.

---

(١) في ح «معذور».

(٢) في هـ «الاجتهاد».

(٣) في هـ «يوصل».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٥) في ح «مما».

(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٧) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٨) في ح «لأنه».

(٩) في النسختين «كانوا».



قيل له: قد ثبت بما ذكرت أنه ليس لله تعالى دليل منصوب على حكم بعينه من[1] تلك الأحكام، إذ لو كان كذلك لما كان المستدل به متظننا غير عالم بإصابة الحق عند الله تعالى.

فثبت أن دليل أحكام الحوادث مختلفة على حسب شبهها بالأصول، وأن حكم الله تعالى على المجتهد ماأداه إليه اجتهاده، ليس عليه حكم غيره، وأنه لم يكلف إصابة المطلوب بعينه، إذ لو كان المطلوب هو حكم الله عليه[2] بعينه، وهو مكلف لإصابته لما أخلاه الله تعالى من دلالة له ينصبها عليه، ولو نصب عليه دليلا لأفضى بالناظر[3] إلى العلم بمدلوله، ولكان يكون مخطئه حينئذ بمنزلة المخطيء لسائر ما كلفه الله تعالى إصابته على النحو الذي ذكرنا.

وأيضا: فلو كان هناك دليل منصوب على أحكام الحوادث التي وصفنا حالها، لما خلت الصحابة من الوقوف عليه[4] والمصير إلى حكمه، وإن لم تصبه الجماعة أصابه البعض منها ودعا الباقين إليه، فيتوافون على القول (به)[5] لوقوع العلم لهم بمدلوله.

فلما وجدنا الأمر فيه بخلاف ذلك، بل كانوا بعد النظر والاجتهاد ثابتين على مذاهبهم غير منكر بعضهم على بعض في مخالفته إياه، دل ذلك على صحة ما ذكرنا.

فإن قال قائل: إنما عذر المجتهد في خطابه في مسائل الفتيا لغموض دلالة الحكم وخفي نقلها، ولم يعذر في الخطأ في سائر الاشياء التي ذكرت، لظهور دلالتها ووضوحها.

قيل له: فهل جعل[6] الله تعالى للمجتهد سبيلا إلى إصابة تلك الدلالة والحكم بمدلولها؟ وهل كلفه الاستدلال بها بعينها، ونهاه عن العدول عنها؟

فإن قال: نعم.

قيل له: فكيف يكون[7] معذورا من كلف إصابة الحكم وجعل له السبيل إليه، فعدل عنه بتقصيره؟

---

(١) في ح «في».

(٢) في ح «تعالى».

(٣) في ح «بالنظر».

(٤) في ح «عليها».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) في ح «جعله».

(٧) لم ترد هذه الزيادة في ح.



ولو جاز هذا فيما ذكرت لجاز في سائر ما أقام الله تعالى الدلائل عليه.

فلما كان المجتهد فيما وصفنا عندنا جميعا وعند السلف غير معنف في خلافه فيما خالف فيه، علمنا أنه لم ينصب له دلالة على المطلوب بعينه، ولم يكلف إصابته.

ويقال لمن أبى ما قلنا: أخبرنا عن المجتهدين إذا اختلفوا، أتجيز لكل واحد منهم إبرام الحكم بما أداه إليه اجتهاده؟

فإن قال: حتى يعلم حقيقة حكم الله تعالى.

قيل له: فالمختلفون من الصحابة كان المصيب واحدا منهم عندك. أفتقول: إن الباقين أقدموا على ما لم يكن جائزا لهم الاقدام عليه، وأمضوا أحكاما لم يكن جائزا لهم إمضاؤها؟

فإن قال: كذلك فعلوا. طعن في السلف، ولحق بالنظام وطبقته، في طعنهم على الصحابة في الطعن[1] بالاجتهاد، وجوز[2] إجماعهم على خطأ، لأنه لو لم يكن يجوز لهم إمضاء ما أداهم إليه اجتهادهم، لما أجمعوا على ترك النكير على المختلفين في أحكام الحوادث بما أمضوه من آرائهم. وأحد من الفقهاء لا يجيز ذلك على الصحابة ولا على أحد من أهل سائر الاعصار من المجتهدين.

فإذا قد ثبت أن لكل واحد من المجتهدين إمضاء الحكم بما أداه إليه اجتهاده. وإذا كان مأمورا بذلك فغير جائز أن يكون مأمورا (به)[3] وهو غير مصيب لحكم الله تعالى، لأن حكم الله تعالى هو ما أمر به، فواجب أن [illegible] كل واحد من المجتهدين على اختلافهم مصيبا لحكم الله تعالى الذي كلفه من جهة [illegible] هاد، لاستحالة[4] أن يكون فاعلا لما أمر به مخطئا فيه بعينه.

فيثبت بذلك أن الحق في جميع أقاويل المختلفين، وأن كل مجتهد في ذلك مصيب.

فإن قيل: ما أنكرت أن يكون مصيبا في اجتهاده للحكم الذي هو مأمور بإصابته؟

قيل: وهذا متناقض أيضا مستحيل، لأن الحكم إذا كان موجبا بالاجتهاد - والاجتهاد صواب مأمور به - فغير جائز أن يكون موجبه خطأ غير مأمور به، لأنه يستحيل أن يكون مأمورا بالسبب ومنهيا عن مسببه.

---

(١) في ح « القول ».

(٢) في ح « جوزوا ».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في ح « لا سيما له ».



فإن قيل: يكون هذا كمن قصد برميته مشركا فأصاب مسلما، فيكون مصيبا في اجتهاده مخطئا في إصابته المسلم، لأن الله تعالى لم يأمره بقتل المسلم.

قيل له: هذا والاجتهاد في أحكام الحوادث سواء، وهو أحد الأصول التي يرد إليها حكم المجتهد، وذلك لأن الرامي مأمور بالاجتهاد في التسديد والرمي نحو الكافر، والكافر هو المطلوب بالرمي، والرامي غير مكلف للإصابة، لأنه لا سبيل إلى التمييز بين الرمي الذي يوجب الإصابة، وبين الرمي الذي لا يوجبها وإنما الحكم الذي عليه الاجتهاد في طالب الإصابة، كما أن المجتهد في حكم الحادثة إنما الحكم الذي كلفه الاجتهاد في تحري موافقه الأشبه عند الله تعالى، ولم يكلف إصابته.

فإذا أخطأ رمي الكافر، وأصاب مسلما، فهو[1] غير مخطيء لما كلفه من الحكم، وإن[2] اخطأ المطلوب.

كذلك المجتهد، وإن[3] أخطأ المطلوب فقد اجتهد وأصاب الحكم الذي كلفه، فلا فرق بينهما من هذا الوجه، وليس هذا الخطأ خطأ في الدين، ولا خطأ في الحكم كان عليه إصابته.

كما أن خطأ الرامي ليس[4] خطأ للحكم، وإنما هو خطأ للغرض المطلوب، وهو مطيع لله تعالى برميه مصيب لحكمه، مأجور على فعله.[5]

وكذلك المجتهد في حكم الحادثة، مطيع لله تعالى في اجتهاده، مصيب لحكمه مع خطئه للمطلوب الذي يتحراه باجتهاده.

كما أنه لو قصد رمي مؤمن فأصاب كافرا حربيا، كان رميه معصية، (مع إصابته الكافر، لأن السبب الذي عنه كانت الإصابة معصية)[6] وإن كان قتل الكافر من غير هذا الوجه مأمورا به.

فإن قيل: فيجيء على قياس هذا الأصل أن يكون رامي الكافر إذا أصاب المسلم

---

(١) في ح «فهذا».

(٢) في ح «فإن».

(٣) في ح «إن».

(٤) في ح زيادة «هو».

(٥) في هـ «فعلته».

(٦) ما بين القوسين ساقط من ح.

فقتله، وكان فعله هو طاعة لله تعالى أن يكون مأمورا بقتل المؤمن كما كان رميه للمسلم[1] معصية، وكان قتله للكافر بهذا[2] الرمي معصية، لأن الحكم عندك متعلق بالسبب فإذا كان السبب طاعة فمسببه طاعة، وإن كان السبب معصية فمسببه معصية.

قيل له: أما إطلاق القول: بأن الله تعالى قد أمره بقتل المؤمن (من غير)[3] سبب يستحق به القتل فلا[4] يجوز، لأنه توهم أنه قد أمره بأن يقصده بالرمي والقتل، كما أمره بقصد الكافر بالرمي والقتل، وإن كان قد يكون مأمورا بقتل المؤمن في وجوه يكون قتله طاعة لله تعالى، كما يقتل القاتل، ويرجم الزاني، ويقطع السارق، بعد التوبة منهم، ويكون (إيقاع)[6] ذلك بهم على غير وجه العقوبة، بل يستحقون به الثواب الجزيل والأعواض الجسيمة، ولا يكون قتلهم بمنزلة قتلنا الكافر، لأن الكافر يستحق ذلك على وجه العقوبة على كفره.

وإذا كان ذلك كذلك لم يمتنع أن يكون الرامي للكافر إذا أصاب مسلما مطيعا في رميته وإصابته، وإن كان المقتول مسلما، (و)[4] ولا يصح مع ذلك إطلاق القول: بأن الرامي مأمور بقتل المسلم، لما ذكرنا من إيهام الخطأ، وما لا يجوز إطلاقه في المسلم.

وأما إذا رمى المسلم وأصاب الكافر فإن هذا الرمي[7] معصية، وإن أصاب به الكافر.

(وليس يمتنع أن يكون قتل الكافر معصية في أحوال، لأنه لو قتل ذميا أو حربيا مستأمنا كان عاصيا لله تعالى بقتله، فإذا كان قتل المسلم قد يكون طاعة. وقتل الكافر قد يكون معصية، زال الاعتراض علينا في مسألتنا، بما حاول به السائل التشنيع بتجويزنا كون قتل المسلم طاعة، وعلى أن الكلام في إطلاق العبارة بأنه مأمور بقتل الكافر، أو الامتناع منه ليس هو كلاما في المعنى، وإنما هو كلام في اللفظ، وفي الاشتغال به خروج عن المسألة، فأما المعنى فهو صحيح، مستمر على الأصل الذي بنينا عليه القول في المسلم.

---

(١) في ح زيادة « ولا ».

(٢) في هـ « ذهذا ».

(٣) في ح « بغير ».

(٤) في هـ « ولا يجوز ».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٦) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٧) ما بين القوسين ساقط من ح.



فإن قال القائل: ما أنكرت أن يكون الحكم الذي طريقه الاجتهاد هو حكم واحد، وهو الأشبه عند الله تعالى، وقد يمكن الوصول إليه عند استقصاء النظر والمبالغة في الاجتهاد، ولكنه لما غمضت دلالته عفا الله تعالى عن المخطيء له.

ولذلك نظائر موجودة في الأصول: منها أن القائم في صلاته[1] قد ينسى، فيترك القراءة، وقد يسجد قبل الركوع، ويسلم في غير موضع التسليم، وقد كان يمكنه التحفظ وجمع البال وترك الفكر في غير الصلاة، فيسلم من الوهم والخطأ.

وكذلك سبيل المجتهد في أحكام الحوادث التي يعذر المخطيء فيها، وليس كذلك سبيل من لا يعذر فيه إذا أخطأ، لظهور دلالته، واستواء المحترز وغيره فيه.

قيل: أما الناسي فليس عليه في حال النسيان حكم غيره، وما نسيه فليس هو حكمه، ولا مأمورا به سواء كان نسيانه بسبب[2] يمكن التحفظ منه،[3] أو لا يمكن، وقد أدى فرضه الذي عليه ليس عليه في حال النسيان فرض غيره، والذي يلزمه عند الذكر حكم آخر، لزمه في هذه الحال، ولم يكن لازما في حال النسيان.

ولا فرق بين الناسي وبين ما ذكرت من حكم المجتهدين[4]، في أن كل واحد منهما مصيب لحكم الله تعالى الذي عليه في هذه الحال، لم يكلف حكما غيره.

ولو جعلنا الناسي لما ذكرت أصلا في هذا الباب لساغ رد المجتهد إليه، لأن أحدا ممن يعقل من أهل النظر لا يخفى عليه أن الناسي غير مكلف في حال النسيان لما هو ناسٍ له، وأن الحكم الذي عليه يلزمه بعد الذكر حكم آخر لم يكن لازما له قبل الذكر، وبذلك جاء السمع أيضا، وهو قول النبي ﷺ: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان).

ثم يقال له بعد[5] ذلك أيضا: أخبرنا[6] عن الناسي الذي وصفت حاله وذكرت أنه لو تحفظ لما نسي، أتقول: إن المجتهد وزانه، وفي مثل حاله، وأنه لو تحفظ وبالغ في الاجتهاد أصاب الحق عند الله تعالى؟

---

(١) في ح «صلاة».
(٢) في ح «لسبب».
(٣) في ح «فيه».
(٤) في هـ «المجتهد».
(٥) في هـ «مع».
(٦) في هـ «خبرنا».



فإن قال: نعم.

قيل: فقد جعل له بعد اجتهاده الأول مهلة في استئناف النظر والاجتهاد مرة بعد أخرى، وثانية بعد أولى، فإذا جعل ذلك لم تجد نفسه في الأحوال كلها إلا بمنزلة واحدة في باب عدم العلم بالحق عند الله تعالى، ووجوب الامتناع من القطع بأن ما أداه إليه اجتهاده هو المطلوب الذي أمره الله تعالى بإصابته عندك.

فكيف لم يصل إليه بعد المبالغة والاجتهاد واستقصاء النظر في طلب الحكم؟ كيف (لم)[1] يعلم بعد هذه الحال أنه مصيب لحكم الله تعالى عندك؟ كما ترى[2] الإنسان إذا تحفظ وجمع باله وفكره في الإقبال على صلاته، لا يخطىء ولا يسهو.

فلو كان ما وصفت من حكم الحادثة والوصول إلى إدراكه وإصابته عروض[3] ما ذكرت لوجب أن يكون لنا سبيل إلى العلم باستيفاء ركعات الصلاة.

(و)[4] في وجودنا الفصل بينهما على الوجه الذي ذكرنا، دلالة على أن حكم الحادثة غير مقصور على دليل واحد يوصل إلى العلم به، وأن كل من صار إلى قول من أقاويل المختلفين باجتهاده فهو مصيب لحكم الله تعالى الذي كلفه.

وأيضا: فإن الناسي الركوع والسجود ونحو ذلك، أليس إذا كان خلفه ممن يأتم به من يراعى أفعال صلاته إذا نبهه عليه، وأعلمه موضع إغفاله ونسيانه، فذكر ورجع إلى الصواب؟

فخبرنا عن الصحابة حين اختلفوا كيف لم ينبه المصيب منهم المخطيء على موضع خطئه وإغفاله، فإن نبهه عليه وتبين له وجه الدلالة على الصواب، كيف لم يتنبه ولم يستدرك خطأه كما يستدركه الناسي إذا ذكر ونبه؟

وكيف أجمعوا على ترك النكير على المخطيء؟ وهل يجوز عندك أن ينسى إنسان بعض

---

(١) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٢) في ح «يرى».

(٣) عروض هنا بمعنى معترض أو معارض. جاء في اللسان مادة: عرض: العروض المكان الذي يعارضك إذا سرت، وقولهم: فلان ركوض بلا عروض: أي بلا حاجة عرضت له.

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

فروض صلاته، وخلفه قوم يأتمون به، ويراعونه، ثم لايوقفونه على خطئه، ولاينبهونه على موضع إغفاله؟

فإذا كان ذلك ممتنعا وقوعه، فكيف جاز وقوع التواطؤ من السلف على ترك توقيف المخطيء عندهم، وإظهار النكير عليه إن[1] لم يقبل، ولم يراجع؟

ومعلوم أنه غير جائز منهم ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكيف اتفقوا على إجازة أحكام من خالفهم في الحوادث على أنفسهم وعلى غيرهم، وسوغوا لهم الفتيا بها، وإلزام الناس إياها، وأحسبهم جعلوهم معذورين في اجتهادهم، فكيف أجازوا لهم إمضاء تلك الأحكام على المسلمين في دمائهم وفروجهم وأموالهم وأنسابهم؟ ومن الذي أوجب على العالم إجازة خطأ الجاهل على نفسه؟

وكان لا أقل من أن ينهوهم في أن يتعدوا أحكامهم، إذ كان عندهم أنها خطأ، خلاف حكم الله تعالى، وأن لا يلزموها[2] أنفسهم، وأن لا يلزموا الناس قبولها وإنفاذها على أنفسهم.

فإن نهوهم فلم ينتهوا،[3] وأوقفوهم على موضع إغفالهم فلم ينتبهوا، وعرفوهم موضع الدليل فلم يقبلوا، وأقاموا عليهم الحجة فأصروا على الخطأ، كان لا أقل أن يكون سبيلهم سبيل الخوارج، ومن عدل عن الحكم الذي قامت الدلالة عليه عندهم، أنه حكم الله تعالى، ويمنعون قبول فتياه وأحكامه التي هي خطأ عندهم.

ألا ترى: أنهم حين رأوا عبدالله بن عباس يجيز الصرف ويبيح المتعة أنكروه وأخبروه بحكم النبي ﷺ فيهما بالتحريم؟ فلما تواتر عنده الخبر من ناحيتهم بذلك انتهى عن قوله فيهما، ورجع عنه.

ألا ترى: أن قوله لما لم يكن عندهم صوابا أنكروه، ولم يعذروه؟ ولو كان سبيل المجتهد عندهم إذا خالفهم كسبيل الناسي لركوعه وسجوده، لما تركوا موافقته، كما لا يترك المأموم موافقة الإمام إذا نسي ركوعا أو سجودا.

فإن قال قائل: إذا أعطيتمونا أن الأشبه له حقيقة معلومة عند الله تعالى، وهو المطلوب

---

(١) في ح «إذ».

(٢) في ح «يلزمها».

(٣) في هـ «أو».





الـذي يتحـرى المجتهـد موافقتـه باجتهـاده، فواجب أن يكون مخطئه[1] مخطئا لحكم[2] الله تعالى عليه.

قيـل له: نحن وإن قلنـا: إن هنـاك أشبـه هو المطلوب، فليس إصابة الأشبه هي الحكم الذي تعبدنا به، إذا لم يؤدنا الاجتهاد إليه، وإنما الحكم الذي تعبدنا به هو ما أدانا (الاجتهاد إليه)،[3] وغلب في ظننا أنه هو الأشبه، ولم نكلف إصابة المطلوب.

وهذا كما نقول في المتحري للكعبة: إنه لم يكلف محاذاتها باجتهاده، ولم يؤمر بها، لأنه يجعل[4] له السبيل إليها، وإنما الحكم المأمور به هو ماأداه إليه تحريه واجتهاده.

وكما يسدد الرجلان سهامهما نحو كافر فيصيب أحدهما ويخطئه الآخر، وكلاهما مصيب لما كلف، والحكم الذي تعبد به، لأنهما لم يكلفا الإصابة، إذ لم يجعل لهما سبيل إليها[5]

وكما أن رجلا لو أبق له عبد فأرسل عبيدا له في طلبه كان معلوما إذا كان المرسل حكيما، أنه لم يكلفهم إصابته، وإنما ألزم كل واحد منهم[6] الاجتهاد في الطلب.

ومعلوم أن المطلوب عين واحـدة، كذلـك الأشبـه له حقيقـة معلومة عند الله تعالى، ولم يكلف المجتهـد إصـابتها، وإنما كلف الاجتهاد في طلبها بما[7] استقر عليه رأيه، فهو الحكم الذي كلفه لا غيره، ولذلك نظائر كثيرة من أفعال النبي ﷺ وأصول الشرع.

منها: أن من أظهر لنا الإسلام والإقرار بشرائعه، والتزام[8] أحكامه[9] كان علينا موالاته في الدين، وإجراؤه على أحكام المسلم.

وإن كان جائزا عند الله تعالى في المغيب أن يكون ملحدا معطلا، ولم نكلف علم

---

(١) في ح «مخيط».

(٢) في ح «بحكم».

(٣) عبارة هـ «إليه الاجتهاد».

(٤) في ح «يحصل».

(٥) في ح «إليهما».

(٦) في ح «منهما».

(٧) في ح «فلما».

(٨) في ح «ألزام».

(٩) في هـ «حكمه».

المغيب.[1] وقد أخبر الله تعالى مثل ذلك عن قوم من المنافقين لم يعرفهم للنبي ﷺ في قوله تعالى: «ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم»[2] فكان النبي ﷺ يجريهم مجرى[3] المسلمين في سائر أحكامهم، مع (علم)[4] الله تعالى بأنهم كفار منافقون، ولم يكن النبي ﷺ بذلك محيطا بحكم الله تعالى، لأن حكم الله تعالى عليه كان الظاهر دون الباطن، والحقيقة (التي)[5] هي معلومة عند الله تعالى، وكذلك هذا فيما أمر الله تعالى به من استشهاد العدول (في الظاهر، ولا يكون من حكم بشهادة قوم ظاهرهم العدالة مخطئا لحكم الله تعالى)،[6] وإن كانوا في المغيب غير عدول عند الله تعالى.

وقد كان أتى النبي ﷺ قوم من المشركين يقال لهم: بنو لحيان، والعضل،[7] والقادة، وأظهروا له الإسلام وسألوه أن يوجه لهم من يفقههم في الدين ويعلمهم القرآن. فوجه معهم ثلاثة من الصحابة:[8] خبيب بن عدي،[9] وعاصم بن أبي الأفلح،[10] وزيد بن الدثنة.[11] فغدروا بهم، وقتلوا عاصما، وزيد بن الدثنة رحمهما الله، وأخذوا خبيبا، وباعوه

---

(١) في هـ زيادة « المسلمين وإن ».

(٢) سورة التوبة آية ١٠١

(٣) في ح زيادة « في ».

(٤) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٧) في ح « وعكل » وينظر: زاد المعاد ٢/ ١٢٠ و١٢٢

(٨) في هـ « أصحابه ».

(٩) هو خبيب بن عدي بن مالك، الأنصاري، الأوسي، صحابي من السابقين، شهد بدرا، وأسر يوم الرجيع، وقتل شهيدا سنة ٣هـ.
انظر: الإصابة ١/ ٤١٨، والاستيعاب ١/ ٤٧٩

(١٠) هو عاصم بن ثابت بن أبي الأفلح، الأنصاري، من السابقين الأولين، شهد بدرا، واستشهد يوم الرجيع سنة ٣هـ.
انظر: الإصابة ٢/ ٢٤٤، والاستيعاب ٣/ ١٣٢

(١١) هو زيد بن الدثنة بن معاوية بن عبيد الأنصاري البياضي، شهد بدرا، وأحدا، واستشهد أسيرا يوم الرجيع سنة ٣هـ.
انظر الإصابة ١/ ٥٦٥، والاستيعاب ١/ ٥٥٤.



من أهـل مكـة، وكـان هؤلاء القـوم دسيسـا من قبيل قريش، ضمنوا لهم على ذلك مالا، فدعا النبي ﷺ في قنوته حين بلغه خبرهم.

ومعلوم أن النبي ﷺ إنـما فعـل ذلـك على ما اقتضـاه ظاهـر حالهم، ولم يعلم الغيب في ضمـيرهم، ومـاعـزمـوا عليه من الغدر،[1] فلم يكن النبي ﷺ مخطئا لحكم الله تعالى إذ لم يكن مكلفا بغير[2] الظاهر من أمرهم، ولم يجعل له سبيل إلى العلم بحقيقة حالهم.

وكذلك قصة أهل بئر معونة، وقصة العرنيين حين استاقوا الإبل وارتدوا.

ونحـو ذلـك مما كان النبي ﷺ مكلفا فيه للحكم الظاهر، دون الحقيقة، ثم لم يكن مخطئا عند وقوع الأمر على خلاف تقديره.

فإن قيـل: إنـما كلف فيـه الظـاهـر ولم يكلف المغيب، لأنـه لم يجعـل له سبيـل إلى علم الغيب، والمجتهد قد جعل له سبيل إلى علم حقيقة المطلوب في حكم الحادثة.

قيـل له: لو كان قد جعـل له سبيـل[3] إلى إدراك حقيقـة المطلوب بإقـامة الدلالة عليه، لعلمه من اجتهد وبالغ في طلبه.

ولو كان كذلك لكان مخطئه[4] عاصيا، ولأنكرت الصحابة بعضها على بعض الخلاف الواقع[5] بينهم في حوادث الفتيا، ولما أجازوا خطأ المخطيء على سبيل ما بيناه، ثم احتسبوا[6] المخطيء معذورا باجتهاده في خطئه.

فكف عذر من عرف خطأه، ثم أجاز حكمه على الناس، وعلى نفسه وليس هو موضع العذر مع وقوع (العلم)[7] بالخطأ.

ومما يزيـد ما قدمنـا في ذلـك وضوحا وقد ذكرنا بعضه، وإنما لما نذكر معه من الزيادة، أن المجتهد لا يخلو من أن يكون مأمورا بإمضاء ماأداه إليه اجتهاده فيما طريقه الاجتهاد، وإن لم

---

(١) في ح «الغرة».

(٢) في ح «لغيره».

(٣) في ح «السبيل».

(٤) في ح «مخطئا».

(٥) في ح زيادة «كان».

(٦) في هـ «حسبوا».

(٧) سقطت هذه الزيادة من ح.



يعلم أنه قد أصاب حقيقة النظير،[1] أم[2] لا يكون مأمورا بإمضاء ما أداه إليه اجتهاده. إلا بعد العلم بحقيقة النظير (والرأي)،[3] والذي هو الأشبه عند الله تعالى، فإن كان المجتهد لا يجوز له الحكم بما يؤديه إليه اجتهاده حتى يعلم حقيقة النظير، فواجب أن يكون السلف عالمين بخطأ المخطيء منهم، فإنه حاكم بخلاف حكم الله تعالى.

وقد بينا (فساد)[3] ذلك. وكان ينبغي أن لا ينفذ حكم الحاكم باجتهاده إذا رفع إلى حاكم يرى خلافه، وهذا فاسد عند الجميع، فلما بطل هذا ثبت أنه مأمور بإمضاء الحكم بما أداه إليه اجتهاده، مع فقد علمه بإصابة المطلوب.

وما كان مأمورا به فهو حكم الله تعالى، سواء أصاب حقيقة النظير أو أخطأها،[4] لأنه غير جائز أن يأمره الله تعالى بالخطأ.

فثبت من حيث كان مأمورا بإمضاء الحكم باجتهاده أنه مصيب لما كلفه من الحكم.
وكما أنه لما[5] كان مأمورا بإمضاء ما أداه إليه اجتهاده إذا تحرى محاذاة الكعبة كان مصيبا لما كلف.

وكما أن الرامي للكافر لما كان مأمورا بإرسال سهمه بعد اجتهاده كان مأمورا لما كلف وإن لم يصبه.

فإن قال قائل: الفصل بين التحري للكعبة، والرمي، وبين مسائل الحوادث من وجهين.

أحدهما: أنه جائز ترك محاذاة الكعبة مع العلم بها في حال العذر، ولا يجوز مثله في العتق،[6] والطلاق، ونحوها ترك الحكم مع العلم به.

---

(١) في ح « النظر ».
(٢) في هـ « أو ».
(٣) لم ترد هذه الزيادة في هـ.
(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.
(٥) في ح « أخطأه ».
(٦) في هـ « لو ».
(٧) في هـ « العتاق ».



والثاني: أن المأمور به ليس هو عين الكعبة، ولا عين الكافر المرمي، والمأمور به في الحادثة هو الحكم المطلوب نفسه.

قيل له: أما ما ذكرت من جواز ترك محاذاة الكعبة مع العلم بها وما فصلت به بينها[1] وبين حكم الحادثة، فإنه فرق من وجه آخر غير ما ذكرنا، لأن جواز ترك التوجه إلى الكعبة لم يوجب جواز ترك الاجتهاد في طلب محاذاتها، فهما[2] متساويان من هذا الوجه، لا فرق بينهما فيه، واختلافهما من وجه آخر لا يمنع الجمع بينهما من الوجه الذي ذكرنا.

وأيضا: فإنه كما جاز ترك محاذاة الكعبة للعذر، وكذلك جائز ورود العبارة في أحكام الحوادث بما يؤدي إليه اجتهاده من حيث جاز ورود العبارة به على هذا الوجه، كما جاز ترك محاذاة الكعبة للعذر، ثم لما أمر[3] بإمضاء ما أداه إليه اجتهاده، علمنا أن ذلك حكمه الذي تعبد به، وأما ما ذكره من الفصل بينهما، بأن نفس الكعبة والمرمي ليس مأمورا، فسؤال يدل على جهل سائله بحقيقة ما يتحراه المجتهد.

وذلك لأن الذي يتحراه المجتهد موافقة الأشبه عند الله تعالى من هذه الأصول، والأشبه إنما هو صفة للأصل[4] الذي يتحرى[5] المجتهد (موافقته، وتلك الصفة التي وصفها الله تعالى وجعلها لذلك الأصل المجتهد)[6] غير مأمور بها، كما أنه ليس مأمورا بالكعبة، ولا بالكافر[7] المرمي، وإنما هو مأمور بتحري محاذاة الكعبة (ومحاذاة الكعبة)[8] هي فعله إذا فعلها، ومأمور بالتسديد نحو الكافر، ومحاذاته برميته، وذلك فعله، وإن لم يكن المرمي من فعله.

---

(١) في ح «بينهما».

(٢) في ح «فمهما».

(٣) في ح «أمرنا».

(٤) في ح «للأصول».

(٥) في ح «يتحراه».

(٦) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٧) في ح «الكافر».

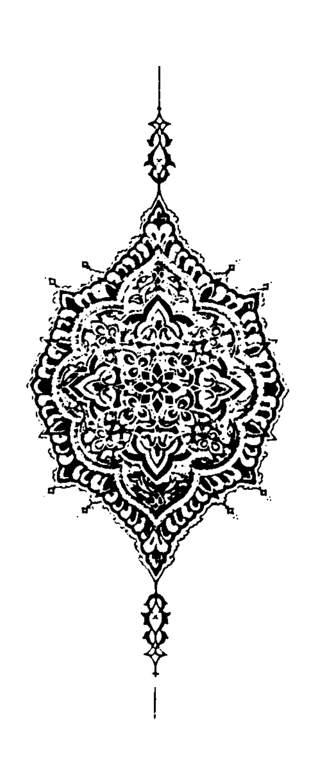
(٨) ما بين القوسين لم يرد في ح.



ولا فرق بينهما وبين حكم الحادثة من هذا الوجه.

ويدل على صحة ماذكرنا: اتفاق الجميع على أن[1] المجتهدين في تدبير الحروب ومكائد العدو، وإن اختلفوا فهم مصيبون لما كلفوا، وإن كانت الحقيقة التي عند الله تعالى فيها واحدة من تلك الآراء، ولم يكن من قصر رأيه عن إصابة الحقيقة عند الله تعالى في ذلك الأمر مخطئا لحكم الله تعالى.

وسبيل الاجتهاد في أحكام الحوادث، سبيل الاجتهاد في تدبير الحروب ومكائد العدو.



(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

فصل :
في سؤالات من قال: إن الحق في واحـــد واحتجاجهم لذلك

قال أبو بكر : قد استدل من قال ذلك بأشياء من جهة الظاهر، وقول السلف، والنظر.

فمـا[1] استـدلـوا به من جهـة الظـاهر على بطلان قول القائلين بتصويب المجتهدين في أحكام حوادث الفقه : أن الله تعالى قد عاب الاختلاف والتفرق، وذم المختلفين في الدين، وعنفهم بقـولـه تعـالى : «ولا تكـونـوا كالـذين تفرقوا واختلفوا»[2] وقال تعالى : «واعتصموا بحبـل الله جميعـا ولا تفـرقـوا»[3] وقـال عز وجل : «أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه»[4] ، [5] وقوله تعالى «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا»[6] وقال تعالى : «إن الظن لا يغني من الحـق شـيئـا»[7] وقـال تعـالى : «إن يتبعـون إلا الظن وما تهـوى الأنفس» . [8] وقال تعالى : «ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن» . [9]

فتضمنت هذه الآيات النهي عن الاختلاف والتفرق نهياً[10] عاما في الأصول والفروع .

فدل أن ما أدى إلى ذلك فليس هو حكما لله تعالى ، لأنه انتفى من الاختلاف، ونفاه عن

---

(١) في ح « فيما » .

(٢) سورة آل عمران آية ١٠٥

(٣) سورة آل عمران آية ١٠٣

(٤) سورة الشورى آية ١٣

(٥) في ح تكملة لجزء من الآية «كبر على المشركين» .

(٦) سورة النساء آية ٨٢

(٧) سورة يونس آية ٣٦

(٨) سورة النجم آية ٢٣

(٩) سورة المؤمنون آية ٧١

(١٠) في ح « بهما » .

أحكامه، وأن يكون من عنده بقوله تعالى: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا».

وقول القائلين بتصويب المجتهدين يوجب جواز الاختلاف، وحكم مع ذلك القول ببطلان الظن والحكم بالهوى.

وليس الحكم بالظن واتباع الهوى إلا أن يحكم الحاكم بما يغلب في ظنه ويستولى على رأيه من غير اتباع دليل يوجب له القول به.

الجواب: يقال لهم: أخبرونا عن الاختلاف الذي ذمه الله تعالى، وعاب أهله في هذه الآيات، ونهى عنه، هو الاختلاف فى أحكام حوادث الفتيا؟

فإن قالوا: نعم.

قيل لهم: فينبغي أن يكون للصحابة والأئمة الهادية من الصدر الأول الحظ الأوفر من هذا الذم، ومن مواقعة[1] هذا النهي، لكثرته فيما بينهم من مسائل الفتيا.

فإن كانوا كذلك عندكم. فقد صرتم إلى مذهب الطاعنين في[2] السلف من سائر فرق الضلالة. وليس هذا قول أحد من الفقهاء.

والكلام على هؤلاء من غير هذا الوجه، لأنه كلام في الأصل، وإنما تكلم ههنا في تعذر المجتهدين من القائلين بالاجتهاد.

فإذا كان المختلفون في مسائل الفقه معذورين ومأجورين، فكيف (يجوز)[3] أن يكونوا رضي الله عنهم من أهل هذه الآيات، فقد وجب باتفاقنا جميعا أن الاختلاف في مسائل الفتيا غير مراد بها، ولا داخل فيها ولو كانت هذه الآيات موجبة لذم الاختلاف عاما، لوجب أن يكون المختلفون عند الفتاوى في تدبير الحروب مستحقين لحكم هذه الآيات مذمومين باختلافهم.

وقد اختلف أبو بكر وعمر رضي الله عنهما عند النبي ﷺ في شأن أسارى بدر، فلم يجعلهم الله تعالى ولا نبيه ﷺ من المختلفين الذين شملهم حكم هذه الآيات.

---

(١) في ح «موافق».

(٢) في هـ «على».

(٣) سقطت هذه الزيادة من ح.



فثبت لما وصفنا أن اختلاف المجتهدين ليس ما ذمه الله تعالى بهذه[1] الآيات.

ولو كان ذلك اختلافا مذموما، لوجب أن يكون اختلاف العبادات الواردة من طريق النص مذموما،[2] نحو اختلاف فرض المقيم والمسافر في الصلاة والصوم، واختلاف حكم الطاهر والحائض فيهما.

فلما كان ذلك اختلافا في أحكام المتعبدين، ولم يكن معيبا ولا مذموما، بل كان حكمة وصوابا من عند الله تعالى، ولم ينفه قوله تعالى: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا»،[3] لأن الاختلاف الذي نفاه الله تعالى عن كتابه، وأحكامه، هو اختلاف التضاد والتنافي، وذلك غير موجود في أحكام الله تعالى.

وسبيل المجتهدين إذا اختلفوا سبيل المتعبدين بالأحكام المختلفة من جهة النصوص، والاتفاق، لأن كلا منهم متعبد بما أداه إليه اجتهاده، وغير جائز له تخطئة غيره في مخالفته إياه.

وإن كان ما تعبد به خلاف ما تعبد به غيره.

كما لا يجوز للمسافر تخطئة المقيم في مخالفة حكمه لحكمه، ولا يجوز للحائض تخطئة الطاهرة[4] فيما تعبد به كل منهما من الحكم، كان كذلك[5] حكم المجتهدين إذا اختلفوا على هذا الوجه وهم جميعا مصيبون.

وأما الحكم بالظن والهوى، فإن المجتهد لا يجوز له الحكم بالظن والهوى، وإنما عليه اتباع الأمارات والشواهد، والأشباه التي نصبها[6] الله تعالى في الأموال، وجعلها أمارات لأحكام الحوادث، ولو كان المجتهد حاكما بالظن والهوى لكان المتحري للكعبة حاكما بالهوى، ولكانت الصحابة حين تكلموا في مسائل الفتيا متبعين للهوى حاكمين بالظن،

---

(١) في ح « فهذه ».

(٢) في ح « مذمومة ».

(٣) سورة النساء آية ٨٢

(٤) في ح « الطاهر ».

(٥) في ح « لذلك ».

(٦) في ح « نصها ».

ولكان المجتهدون في تدبير الحرب ومكائد العدو متبعين للهوى حاكمين بالظن، فلما انتفى ذلك عمن وصفنا ولم يجز إطلاقه فيهم، كان كذلك حكم المجتهدين في مسائل الفتيا.

واحتجوا أيضا: بما ذكر الله تعالى في قصة داود وسليمان عليهما السلام في الحرث، في[1] قوله تعالى: «وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث.»[2] إلى قوله تعالى: ففهمناها سليمان»[3].

قالوا: فهذا دليل (على)[4] أن سليمان عليه السلام كان هو المصيب لحقيقة الحكم عند الله تعالى، لولا ذلك لما خص بالتفهيم دون داود عليهما السلام.

قال أبو بكر: قد أجيبوا عن هذا بأجوبة: أن ليس في قوله تعالى: «ففهمناها سليمان» دليل (على)[5] أن داود لم يفهمها، كما أن ليس في قوله تعالى: «ولقد آتينا داود وسليمان علما»[6] دلالة[7] على نفي العلم عن غيرهما من الأنبياء عليهم السلام.

وكما أن قوله تعالى: «لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة»[9] لا دلالة فيه أنه لم يرض عن غيرهم ممن لم يبايع تحت الشجرة، إذ ليس في تخصيص الشيء بالذكر دلالة على أن ماعداه بخلافه.

---

(١) في د « من ».

(٢) سورة الأنبياء آية ٧٨. والحرث قيل كان زرعا، وقيل كرما.
انظر تفسير القرطبي ١١/ ٣٠٧، وتفسير ابن كثير ٣/ ١٨٦

(٣) سورة الأنبياء آية ٧٩

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٦) سورة النمل آية ١٥

(٧) في ح « دليل ».

(٨) قال الجصاص في أحكام القرآن: إن الذين قالوا: بأن الحق في واحد زعموا أنه لما قال تعالى: «ففهمناها سليمان» فخص سليمان بالفهم، دل ذلك على أنه كان المصيب للحق عند الله دون داود، وقال القائلون بأن كل مجتهد مصيب: لما لم يعنف داود على مقالته، ولم يحكم بتخطئته، دل على أنهما جميعا كانا مصيبين، وتخصيصه لسليمان بالتفهيم لا يدل على أن داود كان مخطئا، وذلك لأنه جائز أن يكون سليمان أصاب حقيقة المطلوب، ولم يصب داود عين المطلوب، وإن كان مصيبا لما كلف. ثم ذكر الجصاص الأقوال المذكورة هنا.
انظر ٣/ ٣٧٦، وتفسير ابن كثير ٣/ ١٨٦، والقرطبي ١١/ ٣٠٧

(٩) سورة الفتح آية ١٨

وقد بينا ذلك فيما سلف من هذا الكتاب،[1] فسقط سؤالهم من هذا الوجه.

ثم قد تنازع أهل العلم في تأويل هذه الآية: فمنهم من قال: إن حكمها كان من طريق النص لا من جهة الاجتهاد، وإنما حكم داود في تلك القصة (بحكم)[2] استمده من طريق النص، ثم نسخ حكمه في مثلها على لسان سليمان ﷺ، بقوله تعالى: «ففهمناها سليمان» معناه: أنا علمناه حكمها في المستقبل.

ومنهم من يقول: إن حكمهما[3] كان من طريق الاجتهاد، إلا أن سليمان عليه السلام أصاب حقيقة المطلوب الذي هو الأشبه، ولم يصبها داود عليه السلام (فخص سليمان)[4] بالفهم[5] لهذه العلة، وإن كانا جميعا مصيبين[6] لما كلفاه من الحكم.

قال: والدليل على أنهما مصيبان جميعا: قوله تعالى: «وكلا آتينا حكما وعلما».[7] فأثنى عليهما جميعا، ووصفهما بالعلم والحكم.

وفي ذلك دليل على أنهما جميعا كانا مصيبين لحكم الله تعالى الذي تُعبدا به.

فإن قال قائل: لو كان داود مصيبا للحكم لم نقضه سليمان حين خوصم إليه فيه؟ وقد روي في الحديث: أن سليمان عليه السلام حكم في تلك القصة بعينها بخلاف حكم داود فيها؟

قيل له: الاحتمال الذي ذكرناه قائم، وذلك أنه لا يمتنع أن يكون داود لم يلزم[8] الحكم بما أداه إليه اجتهاده، وإنما أظهر[9] للقوم الحكم عنده فيه ولم يمضه، حتى لما بلغ ذلك سليمان قال: الحكم عندي كيت وكيت.

ويحتمل أن يكون الله تعالى أوحى إلى سليمان عليه السلام في تلك الحكومة، ونص له

---

(١) في ح «الباب».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٣) في ح «حكمها».

(٤) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٥) في ح «بالتفهم».

(٦) في ح «متبعين».

(٧) سورة الانبياء آية ٧٩

(٨) في هـ «يذم».

(٩) في ح «ظهر».



عليها، فكان قول داود فيها من طريق الاجتهاد، وما نص لسليمان عليه خلاف حكم داود قبل أن يمضي داود ما رآه فيها.

فأخبر الله تعالى: أنه فهمها سليمان، يعني بنص من عنده، ولا يدل ذلك على تخطئته لداود في الحكومة.

واحتجوا أيضا: بما عاتب الله تعالى عليه نبيه ﷺ في مواضع كان حكمه فيها من طريق الاجتهاد.

منها: إذنه لمن تخلف عن جيش العسرة بقوله تعالى: «عفا الله عنك لم أذنت لهم»[1] والعفو لا يكون إلا عن ذنب، وقال تعالى: «ولا تكن للخائنين خصيما واستغفر الله»[2]

ومنها:[3] ما كان منه في شأن الأسرى، وقد كان فعل جميع ذلك باجتهاد[4] رأيه، فلم يعر من الخطأ فيه.

(قيل له: جائز أن يكون الله تعالى إنما أوقفه على حقيقة النظير الذي هو الأشبه، ولم يكن هذا الخطأ)[5] خطأ في الدين، ولكنه خطأ للأشبه، وعدول عن حقيقة النظير على ما قلنا، وأما[6] قوله تعالى: «عفا الله عنك» فلا دلالة فيه على أنه كان ذنبا.

وليس يقول أحد من الفقهاء: إن خطأ المجتهد ذنب.

والعفو في اللغة: هو التسهيل والتوسعة، كقوله تعالى: «فتاب عليكم وعفا عنكم»[7] يعني سهل عليكم.

---

(١) سورة التوبة آية ٤٣

(٢) سورة النساء آية ١٠٥

(٣) في ح « ومنه ».

(٤) في ح « باجتهاده ».

(٥) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٦) في ح « فإن ».

(٧) سورة البقرة آية ١٨٧

واحتجوا من جهة السنة[1] بحديث علقمة بن مرثد،[2] عن ابن بريدة،[3] عن أبيه.[4] قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث جيشا قال لهم: (وإذا حاصرتم أهل الحصن أو المدينة فأرادوا أن تنزلوهم على حكم الله تعالى، فلا تنزلوهم على حكم الله تعالى، فإنكم لا تدرون ما حكم الله تعالى فيهم)[5] قالوا: فقد أخبر أنهم لا يدرون ماحكم الله تعالى فيهم، وهذا خلاف قولكم: إن حكم الله تعالى هو ما يستقر عليه رأي المجتهد.

وبقول النبي ﷺ حين اختصم إليه رجلان، فقال لعمرو بن العاص: (اقض بينهما فقال: أقضي وأنت حاضر؟ قال: نعم، فإن اجتهدت فأصبت فلك عشر حسنات، فإن اجتهدت فأخطأت فلك حسنة واحدة)، ويروى أنه قال مثله لعقبة بن عامر[6]

---

(١) في ح « الشبه ».

(٢) في هـ « مرتد » وهذا خطأ، وهو علقمة بن مرثد الحضري، أبو الحرث، الكوفي، روى عن أبي عبدالرحمن السلمي، وسويد بن غفلي، وروى عنه شعبة والثوري، وثقه أحمد والنسائي.
انظر خلاصة تهذيب تهذيب الكمال ٢٧١، وقال الإمام الخزرجي في هامشه: وليس في التهذيب توثيق أحمد له.

(٣) في ح « ابن زيد » وهو خطأ، وابن بريدة: هو عبدالله بن بريدة بن الحصيب الأسلمي، أبو سهل، قاضي مرو، روى عن ابن معين وأبي حاتم، مات سنة خمس عشرة ومائة. ابن حجر تعليقا على أنه عبدالله بن بريدة. قال: بل هو سليمان، وليست لعلقمة عن عبدالله رواية، صرح بذلك البزار.
انظر: تعجيل المنفعة ٥٣٢، وخلاصة تهذيب التهذيب ٢٩٢

(٤) هو: بريدة بن الحصيب بن عبدالله الحرث الأسلمي، غزا مع رسول الله ﷺ ستة عشر غزوة، وله مائة واربعة وستون حديثا، سكن المدينة والبصرة، ومات بمرو سنة ٦٢ أو ٦٣ هـ.
انظر خلاصة تهذيب الكمال ٤٧، والإصابة ١/ ١٤٦

(٥) الحديث أخرجه مسلم بلفظ مختلف عن هذا يسيرا، وهو جزء من حديث طويل.
انظر: مسلم ١٢/ ٣٩، والترمذي ٥/ ٢٤٥، وأحمد ٥/ ٣٥٨، والدارمي كتاب السير حديث رقم٨

(٦) هو عقبة بن عامر بن عيسى الجهني، يكنى أبا حماد، وقيل: غير ذلك، كان قارئا عالما بالفرائض والفقه، وأحد من جمع القرآن، ولي إمرة مصر من قبل معاوية سنة ٤٤هـ.



وعن عمرو بن العاص، عن النبي ﷺ أنه قال: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد)، (قالوا):[1] فهذه الأخبار تنبيء عن خطأ المجتهدين في الفتيا، وهي نافية لقول من قال: كل مجتهد مصيب.

الجواب: أما حديث . يدة في قوله ﷺ: فانكم لا تدرون ماحكم الله تعالى فيهم يحتمل معنيين:

أحدهما: أنه قد كان جائزا ورودا لنسخ على الحكم الذي كانوا عرفوه حين فارقوا النبي ﷺ فقال: لا تنزلوهم على ذلك الحكم، لأنكم لا تأمنون أن يكون قد نسخ بعد غيبتكم وأنتم لا تدرون به.

والمعنى الآخر: حكم الله تعالى فيهم إذا نزلوا عليه موكول إلى اجتهادنا عند نزولهم، فيلزمنا إمضاؤه على الوجه الذي يكون أردّ عن[2] الإسلام وأصلح: من قتل، أوسبى، أو منٍّ، واستبقاء، ووضع الجزية، وماجرى مجرى ذلك، وهذا لايختلف مواضع[3] الاجتهاد فيه بحسب[4] أحوال القوم.

فاحتمل أن يكون مراده ﷺ: فلا تنزلوهم على حكم الله تعالى، وأنتم الآن قبل نزولهم لا تدرون ما حكم الله تعالى فيهم. وإنما تعلمونه إذا اجتهدتم في أمورهم بعد نزولهم، ولا[5] تنزلوهم على ذلك إذا لم يكن عند القوم أنكم تحكمون فيهم بحكم الله تعالى من طريق الرأي والاجتهاد، لا من طريق النص والتوقيف. فيكون فيه ضرب من التعزير لهم مما (لم)[6] يكونوا يعلمونه، وعسى أن يكونوا إنما يدخلون معهم في ذلك على أن عندهم أن

= انظر: تهذيب التهذيب ٧/ ٢٤٢، والاستيعاب ٣/ ١٠٧٣، والاصابة ٢/ ٤٨٩، وأسد الغابة ٣/ ٥٥١

وحديث عقبة المشار إليه عند الجصاص أخرجه الحاكم والدارقطني، وهو بلفظ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران. وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد».

انظر: تحفة الأحوذي ٤/ ٥٥٦

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.
(٢) في ح « عليه ».
(٣) في هـ « مواقع ».
(٤) ف ح « بسبب».
(٥) في هـ « فلا ».
(٦) سقطت هذه الزيادة من ح.

حكم الله تعالى عندنا فيهم يكون من طريق النص، دون الرأي والاجتهاد.

وأما قوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا أخطأ فله أجر واحد» فإنه يحتمل أن يريد إذا أصاب الأشبه المطلوب الذي يتحرى المجتهد موافقته - وإصابته باجتهاده - (فله أجران)[1] وان أخطأه فله أجر واحد، فيكون مصيبا للحكم في الحالين، مخطئا في أحدهما للأشبه، لا للحكم، إذ[2] لم يكن الأشبه هو الحكم على مابيناه، وليس هذا الخطأ خطأ في الحكم، وإنما هو خطأ للأشبه[3] الذي لم يكلف إصابته، كخطأ الرامي للكافر.

فإن قال قائل: فإذا كان مصيبا للحكم في الحالين، فكيف يجوز أن يستحق في أحدهما أجرين، وفي الآخر[4] أجرا واحدا؟

قيل له: إن النبي ﷺ لم يخبر عن المستحق من الأجر عن الاجتهاد، وإنما أخبر عما يعطيه الله تعالى ويجعله على جهة الوعد له بالتفضيل، وليس يمتنع[5] ذلك عندنا، لأنه جائز أن يكون في معلوم الله تعالى أنه إذا وعد أحدهما زيادة أجر، وإن لم يكن مستحقه أن لا يقع منهما تقصير في المبالغة في الاجتهاد، وطلب الأشبه.

وأنه إن لم يعد ذلك أحدهما وقع منهما فتور في المبالغة في الاجتهاد، كما هو جائز (متعالم بيننا أن يقول حكيم)[6] من الحكماء لرجلين: ارميا هذا الكافر. فمن أصابه منكما فله ديناران، ومن أخطأه فله دينار واحد، فلا يكون (ممتنعا، ويكون)[7] الفضل المشروط للمصيب منهما، تحريضا لهما، وتطييبا في وقوع المبالغة في التسديد، وتحري إصابة المرمى، وإن لم يكن مستحقا. وأنه لو لم يقل ذلك لوقع منهما فتور في المبالغة، والاستقصاء في ذلك.

كذلك جائز أن يكون ما جعله النبي ﷺ من زيادة الأجر للمصيب الأشبه، غير مستحق بنفس الاجتهاد، وإنما وعد بها تحريضا وحثا على التقصي في الاجتهاد، والمبالغة في تحري المطلوب.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) في ح «إذ».

(٣) في ح «الأشبه».

(٤) في هـ «الأخرى».

(٥) في ح «يمنع».

(٦) هكذا العبارة في النسختين ولعل المراد «لمتعالم بيننا أن يقول: قال حكيم..»

(٧) ما بين القوسين ساقط من ح.





فإن قيل: لما سماه أجرا دل على أنه مستحق.

قيل له: يجوز أن يكون سماه أجرا، وإن لم يكن مستحقا على جهة المجاز، حين كان الوعد به متعلقا بقول[1] يكون منه، كما قال تعالى: «وجزاء سيئة سيئة مثلها». [2] فسمى الجزاء سيئة على وجه المقابلة.

ووجه آخر في إيجابه الأجرين لمن أصاب الأشبه منهما: وهو أنه جائز أن يكون إصابة المطلوب الذي هو الأشبه متعلقة بضرب من المبالغة في الاجتهاد، يصادف بها موافقة الأشبه، وإن كان لو اقتصر على ما دونها من التقصي والمبالغة فيه كان ذلك جائزا، [3] ولم يكن مطلقا لأكثر منه، ولا يصيب الأشبه مع ذلك، فيكون الضربان جميعا من الاجتهاد جائزين، وإن كان أحدهما أفضل من الآخر، لما فيه من زيادة المشقة في النظر والاجتهاد.

وإذا كان هذا هكذا: جاز أن يكون المصيب للأشبه المطلوب مستحقا لزيادة الثواب على حسب وقوع زيادة اجتهاده على اجتهاد الذي قصر عن موافقة الأشبه.

وهذا جائز سائغ، نحو ورود العبادة من الله تعالى، كما قال جل وعز: «والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة»[4] ثم قال تعالى: «وأن يستعففن خير لهن»[5]

فبين حكم المباح الذي يجوز الاقتصار عليه، وأبان عن موضع الفضل، وقال تعالى: «فمن تطوع خيرا فهو خير له». [6] ثم قال تعالى: «وأن تصوموا خير لكم»، [7] فأباح لنا الإفطار، وأخبر بالفضل. [8]

---

(١) في هـ « بفعل ».

(٢) سورة الشورى آية ٤٠

(٣) في ح « خبرا ».

(٤) سورة النور آية ٦٠

(٥) سورة النور آية ٦٠

(٦) سورة البقرة آية ١٨٤

(٧) سورة البقرة آية ١٨٤

(٨) في ح « الأفضل ».

وتوضأ رسول الله ﷺ مرة مرة، وقال: (هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به، ثم توضأ مرتين مرتين وقال: من توضأ مرتين ضاعف الله عز وجل أجره مرتين).[١]

وأبيح للمسافر أن يصلي الظهر في منزله يوم الجمعة، وإن أتى الجمعة فصلاها كان أفضل.

وكذلك المريض ليس عليه إتيان الجمعة، فإن تحمل المشقة وحضرها كان أفضل)[٢] وكان مستحقا للثواب في إتيانها، فليس يمتنع[٣] على هذا أن يكون اجتهاد المجتهد على ضربين:

أحدهما: التقصي (فيه)،[٤] والمبالغة في تحري موافقة الأشبه، فيتفق بمثله مصادفة المطلوب، الذي لو انكشف أمره للمجتهد بالنص عليه كان هو حكم الله تعالى لا غير.

واجتهاد دونه: قد أبيح للمجتهد الاقتصار عليه، ولا يتفق بمثله موافقة الأشبه، وإن ظن المجتهد أنه (قد)[٥] وافقه. فلا يستحق هذا من الأجر ما يستحقه الأول، وإن كان مصيبا، كما قلنا في نظائره - التي وصفنا - في النصوص والاتفاق.

ثم يقال للمعترض بهذا الخبر: خبرنا عن الاجتهاد المؤدي إلى الخطأ، هو مأمور به؟

فإن قال: نعم.

قيل له: فكيف يكون ما أمر به المجتهد إذا فعله يكون مخطئا به، وكيف يجوز أن يؤدي المأمور به إلى الخطأ؟

وإن قال: هو خطأ وليس بمأمور به.

قيل له: كيف يجوز أن يستحق الأجر على خطأ ليس هو مأمورا به؟ هذا خلف في القول.

---

(١) الحديث أخرجه الدارقطني ١/ ٨٠، من طريق المسيب بن واضح، عن عبدالله بن دينار، عن ابن عمر. قال الدارقطني: تفرد به المسيب بن واضح، وهو ضعيف.
وأخرجه الدارقطني أيضا ١/ ٧٩، من طريق محمد بن الفضل، وقد روي الحديث من أوجه كلها ضعيفة. انظر: التقريب ١/ ٢٧٤، ونصب الراية ١/ ٢٨

(٢) ما بين القوسين لم يرد في ح.

(٣) في ح «يمنع».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٥) لم ترد هذه الزيادة في هـ





واحتجوا أيضا: بما روي عن النبي ﷺ أنه (قال):[1] (وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضكم زيد).

قالوا: ولو كان كل مجتهد مصيبا، ما هناك أحد أعلم من أحد.

فيقال[3] له: إن وجوه الدلائل في المقاييس مختلفة.

فمنها: ما يسوغ فيه الاجتهاد، والحق فيه في جميع أقاويل المختلفين.

ومنها: ما يكون الحق فيه[4] واحدا، لوجود الدلائل (المنصوصة عليه)[5]

وقد يكون بعض الناس أعلم بهذه الوجوه من بعض، وقد يكون بعضهم أعلم بدلالات القول، وما يجوز منه مما لا يجوز، وأعلم بمواضع النصوص من بعض، فليس إذا في كون بعض الناس أعلم من بعض ما ينفي صحة قولنا.

ومما احتجوا به من قول السلف في أن الحق في واحد: ماروي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه: أنه قال في الكلالة: (أقول فيها برأيي، فإن يك صوابا فمن الله تعالى، وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان. والله ورسوله منه بريئان).

وبما روي عن عمر رضي الله عنه لما استشار الصحابة (في أمر المرأة التي كانت يتحدث إليها، فأرسل إليها فأفزعها ذلك، وألقت جنينا ميتا، فقالوا: لا شيء عليك، إنما أنت مؤدب، وعليّ ساكت في القوم، فقال له: ماتقول ياأبا الحسن؟ فقال: إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطأوا، وإن كانوا قاربوك فقد غشوك، أراك قد ضمنت، فقبل قوله دونهم، وضمنه). فقد أطلق عليّ رضي الله عنه اسم الخطأ عليهم في اجتهادهم.

وبما روي (أن عمر قضى بقضية، فقال له رجل: أصبت أصاب الله بك، فقال له عمر: ما أدري أصبت أم أخطأت؟ ولكني[6] لم آل عن الحق).

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) هو قطعة من حديث أخرجه الترمذي، من حديث انس بن مالك في المناقب، وهو حسن صحيح.
انظر: التحفة. حديث رقم ٣٧٩٠ و٣٧٩١.

(٣) في هـ « يقال ».

(٤) في ح « في ».

(٥) عبارة ح « المنصوص عليها ».

(٦) في ح « ولكن ».



وبما روي أن كاتبا كتب بين يديه شيئا من أبواب القضاء، سئل عنه، فكتب هذا ما أرى الله تعالى عمر، فأمره أن يمحوه ويكتب: هذا ما رأى عمر، ولو كان رأيه وما يؤديه إليه اجتهاده حكما لله تعالى، لما امتنع أن يكتب هذا ما أرى الله عمر.

وبقول[1] ابن مسعود: (فمن مات عن امرأته قبل الدخول ولم يفرض لها صداقا، أقول فيها برأيي، فإن يك صوابا فمن الله تعالى، وإن يك خطأ فمني).

وبقول ابن عباس: (ألا يتقي الله زيد؟ يجعل ابن الابن بمنزلة الابن، ولا يجعل الجد بمنزلة الأب؟ من شاء بأهلته عند الحجر الأسود: أن الجد أب).

وبقول[2] ابن مسعود: (من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد قوله تعالى: (أربعة أشهر وعشرا).

وبقول عمر لعبدالرحمن بن عوف: (أرأيت لو رأيت رجلا على فاحشة. أكنت تقيم عليه الحد؟ قال: لا، حتى يكون معي غيري، قال: فقلت: لو قلت غير هذا لرأيت أنك لم تصب).[3]

وبما روي (أن أبا هريرة سئل عن صيد أصابه (حلال)، يأكل[4] منه المحرم؟ فأفتى بأكله، ثم لقي عمر، فأخبر بما كان من فتياه، فقال له عمر: لو أفتيتهم بغير هذا لأوجعتك).[5]

وقيل لسعيد بن المسيب: إن شريحا يقضي في مكاتب عليه دين: أن الدين والكتابة بالحصص، قال: أخطأ شريح)،[6] قالوا: فقد أجاز هؤلاء الخطأ على أنفسهم في اجتهادهم، وأنتم لا تجيزونه عليهم.

---

(١) في ح «قول».

(٢) في ح «قول».

(٣) روي في معناه من قول عمر لعبد الرحمن بن عوف، في نيل الأوطار ٨/ ٣٣٢ - ٣٢٧، والمغني ٩/ ٥٣، والمجموع ٢٠/ ١٦٢، عن معجم فقه السلف ٦/ ٣٢٣

(٤) في هـ «فأكل».

(٥) أخرجه عبدالرزاق في مصنف ٤/ ٤٤٢ و٤٤٣، من طريق معمر، عن الزهري، عن سالم، عن أبي هريرة، وعن معمر، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة.

(٦) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، بلفظ قريب من هذا، عن معمر، عن قتادة ٨/ ٤١٣





الجواب : إن قول أبي بكر وابن مسعود : وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان : إنما هو إشفاق (منهما)[1] أن تكون[2] هناك سنة من رسول الله ﷺ بخلاف آرائهما، وقد كانوا يعرضون آراءهم على الصحابة لينظروا،[3] هل فيما اجتهدوا فيه سنة قائمة عن رسول الله ﷺ عند الحاضرين؟ (فأخبرا : أنه لو كان)[4] هناك قول من النبي ﷺ بخلاف رأيهما، فاستعمالهما للرأي في هذه الحال خطأ، منهما ومن الشيطان، لأنه لاحظ للرأي مع السنة، كما أنه لما جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه، تسأله عن ميراثها، قال : (ما أجد لك في كتاب الله تعالى شيئا، وسأل الناس، فلما سأل أخبر بسنة رسول الله ﷺ قائمة في ميراثها) فأشفق حين رأى في الكلالة ما رأى، أن تكون هناك سنة بخلاف رأيه.

ويبين لك هذا : قوله في موضع آخر: (أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إذا قلت في كتاب الله تعالى بما[5] لا أعلم)، فاستعظم أن يقول في كتاب الله تعالى بما لا يعلم، فدل على أن قوله في الكلالة : أقول فيها لرأيي، لم يكن قولاً في كتاب الله تعالى بما لا يعلم، وأنه قد كان عنده : أن حكم الله تعالى عليه هو ما حصل عليه رأيه واجتهاده، ما لم يكن هناك نص من النبي ﷺ (بخلافه).[6]

وأما قول علي رضي الله عنه : لعمر رضي الله عنه، فإنه لم يقل : إنهم أخطأوا حكم الله تعالى.

وجائز أن يكون مراده : أنهم أخطأوا حقيقة النظير عندي، وهو المطلوب الذي لم يكلفوا إصابته، وعلى أن هذا الحديث إنما يرويه الحسن، والحسن لم يشاهد (هذه)[7] القصة.

وكذلك قول عمر رضي الله عنه : ما أدري أصبت أم أخطأت؟ هو على هذا المعنى، لأنه لم يقل : لا أدرى أصبت حكم الله تعالى أم لا؟ ومعناه عندنا : أنه لا يدري أصاب الأشبه الذي هو المطلوب، أم لا.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) في ح « تكن ».

(٣) في ح « لينظر ».

(٤) عبارة ح « فأخبر أنه إن كان ».

(٥) في هـ « ما ».

(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٧) لم ترد هذه الزيادة في ح.





وأمـا امتنـاع[1] عمـر من أن يكتب: هذا ما أرى الله عمـر، فإنـما كان من جهة أنه لفظ ظاهر، يوهم أنه (قال)[2] من طريق النص، إذ كان ظاهره يقتضيه.

كما قال الله تعـالى: «إنـا أنـزلنـا إليـك الكتـاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله، (ولا تكن للخـائنـين خصيما واستغفر الله)»[3] ومراده ـ والله أعلم ـ: ما نص عليه، وأوحي به إليه.

وأما قول ابن عباس: ألا يتق الله زيد؟ وقوله: من شاء باهلته: أن الجد أب، فلا دلالة فيه على ما ذكروا.

وذلـك: أنـه كان يقتضي أن مخالفـه[4] في الجد، تارك (لتقوى الله تعالى)، [5] فإن أحدا من الفقهاء لا يطلق ذلك فيمن يخالف في الجد مذهب ابن عباس.

وكـذلـك قولـه: من شاء باهلتـه، لأن أحدا لا يقول: إن من خالف ابن عباس في الجد استحق اللعن، ولا في شيء من مسائل الفتيا، إلا قوما خارجين عن نطاق الإجماع.

وظاهر ذلك عندنا: من قوله: إن أخبر عن استبصاره في اعتقاده أن الجد أب، فإن عنده أنـه مصيب ـ في الحقيقـة ـ [6] النظـير، فأخـبر بذلك ـ إعلاما منه للسامعين ـ بأنه لا شبهة عليه فيه، وأنه غير متوقف فيه، ولا ناظر.

ولـو باهـل لكـانت مباهلته منصرفة إلى أن هذا عندي كذا، وهذا جائز فيه المباهلة على هذا الوجه.

(فلا دلالة فيه على أنه كان يرى مخالفيه في ذلك مخطئين للحكم الذي تعبدوا به). [7]

وكـذلـك: ما روي عن ابن مسعـود: من شاء بأهلته، أن قوله تعالى: «وأولات الأحمال

---

(١) في ح «الامتناع».
(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.
(٣) ما بين القوسين غير موجود في ح، والآية من سورة النساء آية ١٠٥
(٤) في ح «مخالفته».
(٥) في هـ «للتقوى».
(٦) في ح «خقيقة».
(٧) ما بين القوسين ساقط من ح.

أجلهن أن يضعن حملهمن»[1] نزل بعد قوله تعالى: «أربعة أشهر وعشرا»، [2] إنما (هو)[3] إخبار عن علمه بتاريخ نزول السورتين، ومعنى المباهلة فيه متعلق بما كان عنده، وراجع إلى علمه دون غيره.

وأما قول عمر لعبد الرحمن: لو قلت غير هذا لرأيت أنك لم تصب، فإن معناه: أنك لم تصب عندي حقيقة النظير، الذي هو الأشبه عندي، على النحو الذي قلنا.

وأما قوله لأبي هريرة في فتياه: لو قلت غير هذا لأوجعتك، فإنما أراد به نهيه عن الإقدام على الفتيا والتسرع في الجواب، إذ لم يكن عنده من الفقهاء الذين يجوز لهم الإقدام على ما يسأل عنه، من غير رجوع منه إلى إمامه، أو إلى مشاورة قوم من ذوى الفقه.

سؤال: ـ ومما يسأل أيضا: من أين هذا المذهب؟ أن القول بأن كل مجتهد مصيب يؤدي إلى تضاد الأحكام وتنافيها، وإلى ما يستحيل ورود العبارة به من الله تعالى.

وذلك لأن المستفتي إذا سأل أحد المجتهدين عمن قال لأمرأته: أنت على حرام فأجابه بوقوع البينونة. وسئل آخر: فأجابه فيها ببقاء الزوجية، ومعلوم: أن عليه المصير إلى قول المفتين، فيوجب هذا عليه اعتقاد التحريم والإباحة جميعا في حال واحد، في شيء واحد، وإن يكونا جميعا حكما لله تعالى، ويلزمون على ذلك تجويز أن يبعث الله تعالى نبيين، فيأمر أحدهما بإيجاب حظر المرأة وتحريمها على هذا الرجل، ويأمر الآخر بإباحتها له بعينه في وقت واحد، فيكون فرج واحد محظورا مباحا، على رجل واحد، في وقت واحد

ولو جاز ذلك في نبيين يأمرانه بذلك، لجاز أن يأمر نبيٌّ واحد، بأن يقول له: هذا محظور عليك، ومباح لك في حال[4] واحدة، وهذا عين المحال، يمتنع وجود مثله في أحكام الله تعالى.

قالوا: ويوجب تجويز ما ذكرنا في النبيين: أن يكون إن أخذ بقول أحدهما[5] مخالفا للآخر فقد أبيح له إذا مخالفة أمر أحد النبيين.

قالوا: وينبغي على هذا أيضا: أن يكون المجتهد لو وقع له دليل الحظر ودليل الإباحة

---

(١) سورة الطلاق آية ٤

(٢) سورة البقرة آية ٢٣٤

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في ح « عين ».

(٥) في ح زادة «أن يكون».



جميعا، ولم يبن أحد الوجهين عنده من الآخر بضرب من الرجحان: أن يعتقد الحظر والإباحة في حال واحدة في شيء واحد.

فلما استحال ذلك، علمنا أن حكم الله تعالى واحد (منهما)،[1] وأن أحد المجتهدين مخطيء لا محالة، إذا لم يكن في المسألة إلا قولين، وإن كان فيها جماعة[2] أقاويل جاز أن يكون القولان جميعا خطأ، والصواب في قول ثالث غيرها.

الجواب: أن شيئا مما ذكره هذا السائل غير لازم للقائلين بالاجتهاد على النحو الذي ذكرنا، وإنما غلط السائل على مذهب القوم، فظن فيه شيئا صادف ظنه غير[3] حقيقة المذهب، فأخطأ عليهم في الإلزام، وذلك لأن من أصلهم أن كل مفت أفتى بشيء طريقه الاجتهاد، فإنه لا يلزم المستفتي اتباع فتياه ومذهبه، فإنما يقول له: إذا تساوى عندك حال الفقيهين، فأنت مخير في قبول فتياي أو تركها، وقبول فتيا غيري، فإن أخذت بقولي، واخترته فعليك فيه كيت وكيت. وإن اخترت قبول قول غيري - ممن يقول بضد مذهبي - لم يلزمك اتباع قولي، وكان حكم الله تعالى عليك ما أفتاك به دون فتياي.

فإذا أفتاه المفتيان وهما مختلفان، فإنما يصدر فتيا (كل)[4] واحد منهما عن قائلها على هذه الشريطة، فيكون المستفتي مخيرا بين أحد القولين، فأيهما اختاره كان ذلك حكمه الذي عليه، دون غيره، ويكون الوطء الذي يجامع قبوله من الحاظر منهما، غير الوطء الذي يجامع قبوله من المبيح، إذا أفتاه أحدهما بحظر وطء المرأة، وأفتاه الآخر بإباحته، فصار كل واحد من الحظر والإباحة متعلقا[5] بمعنى غير ما تعلق به الآخر، وهذا يجوز ورود النص به.

وكذلك نقول في النَبيَيْن: جائز أن يبعثهما الله تعالى: أحدهما بحظر شيء، والآخر بإباحته، على شريطة أن المأمور مخير بين التزام أحد الحكمين، ولا يقول له واحد من النَبيَيْن: إن هذا الشيء محظور عليك حظرا باتا، بل يقول له: إن اخترت المصير إلى هذا

---

(١) لم ترد هذه الزياد في هـ.

(٢) الجمع: المجتمعون، وجمعه: جموع، والجماعة، والجميع، والمجمع، والمجمعة، كالجمع، وقد استعملوا ذلك في غير الناس، حتى قالوا: جماعة الشجر، وجماعة النبات.

انظر: لسان العرب، مادة: جمع.

(٣) في ح «عين».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) في ح «مطلقا».



القـول لزمـك حكمـه، [1] ولك أن لا تختاره، وتصير إلى قول النبي الآخر، فحينئذ يلزمك ما يختاره، ويجوز ورود العبارة بمثله على لسان نبي واحد أيضا.

بأن يقول: أنت مخير بأن تلزم نفسك أحد الحكمين من حظر أو إباحة.

ألا ترى: أنه قد يجوز ورود النص فيمن قال لامرأته: أنت عليَّ حرام، بأن يقال (له): [2] أنت[3] مخير بين أن تجعله طلاقا، أو لا تجعله كذلك.

فإن جعلته طلاقا كانت محرمة، وإن لم تجعله طلاقا لم تحرم عليك.

كما أن الـرجـل مخير قبـل أن يقول شيئا بين أن يحرم امرأته بالطلاق، وبين أن لا يحرمها، فيكون على حالها، وهو مخيّر بين أن يحرم أمته بالعتق، وبين تركها على الإباحة والرق.

وإذا كان جائـز ورود الـنص بمثله على وجـه التخيـير، جاز أن يفـرضـه من طريق الاجتهاد، ويكون ورود الإباحة والحظر جميعا على هذه الشريطة حكما لله تعالى، كما خير النبي ﷺ في أمر نسائه بقوله تعالى: «تُرجي[4] من تشاء منهن وتؤوي إليك من تشاء». [5]

وأمـا قولـه: إن ذلـك يوجب مخالفـة أحـد النبيين إذا صدر الأمر من كل واحد منهما على الوجه الذي ذكرنا.

فإنه إن كان مراد السائل بذكر المخالفة مخالفة أمره فلا، وإن أراد مخالفة الفعل[6] فجائز، وإنـما لم يكن مخالفـا، لأن النبي ﷺ قد عقـد أمـره بشريطة اختيارك له، دون اختيار (أمر)[7] النبي ﷺ الآخر.

فإذا اختار أمر النبي الآخر، لم يكن مخالفا لأمر الله تعالى.

---

(١) في ح «فلك».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في ح «إنه».

(٤) في هـ «ترجئ» بالهمزة، وهي قراءة ابن كثير، وأبي عمرو، وابن عامر وأبي بكر، ويعقوب.

انظر: إتحاف فضلاء البشر، في القراءات الأربعة عشر، للشيخ أحمد بن محمد الدمياطي ٣٣٤ ط العثمانية ١٢٨٥.

(٥) سورة الأحزاب آية ٥١

(٦) في ح «العقل».

(٧) لم ترد هذه الزيادة في ح.

وأما مخالفة الفعل:[1] فجائز إذا صادف[2] موافقة الأمر.

ألا ترى أن المسافر إذا صلى ركعتين، وصلى النبي ﷺ وهو مقيم أربعا، كان مخالفا للنبي ﷺ في فعله، وكان ذلك جائزا له، لأنه لم يخالفه في أمره.

وقد سألوا في نحو هذا، بأن قالوا: ألا يخلو كل واحد منهما بأن يكون ناهيا للمأمور عن قبول قول الآخر أولا؟

فإن لم يكن ناهيا عن ذلك فهو له مبيح، أو أن يكون ناهيا عن ذلك، فيكون اتباع كل واحد منهما معصية للآخر.

فنقول له: إن ههنا قسما ثالثا، قد ذهب عليك أمره، وهو أن كل واحد منهما إياه معقول بشريطة اختيار المأمور إياه، فإن اختاره كان منهيا عن حكم آخر غيره، وإن اختار ما قاله النبي الآخر كان الذي عليه من الحكم ما اختاره، وكان منهيا عن إمضاء حكم آخر غيره على نفسه.

وإذا كان مصدر الأمرين من النبيين على هذه الجهة، سقط اعتراض السائل لما ذكر، وكانت المسألة مستمرة على أصل القوم.

فإن قال قائل: إذا كان دليل الإباحة يوجب إباحتها، ودليل الحظر يوجب حظرها، صار كل واحد من الدليلين بمنزلة نصّ، لو ورد على هذا النص من غير تخيير، لأن الدلالة في واحد منهما لم يقتض التخيير.

وإيجاب التخيير ضد موجب الدليل جميعا.

وغير جائز ورود النص على هذا الوجه، وهما ثابتا الحكم، وإنما يجوز ورود النص بذلك على جهة نسخ أحدهما بالآخر.

فأما ورودهما معا على هذه الوجه فمحال.

فكذلك غير جائز ورود الدليل، لأنهما إذا وردا كذلك لا يوجبا تخييرا.

قيل له: قد بينا فيما سلف: أن دلائل[3] أحكام الحوادث ليست موجبة لمدلولاتها، وأنه

---

(١) في ح «العقل».

(٢) في ح «صادفت».

(٣) في ح «دليل».





يجوز[1] وجودها عارية عن[2] مدلولها، وإنما تتعلق الأحكام بها، على[3] معنى أنها جعلت علامة (لها)[4] وسمة،[5] كدلالات الأسماء على ما علق بها من الأحكام.

وإذا كان هذا هكذا، لم يمتنع دليل الحظر والإباحة على الوجه الذي ذكرنا، ويتساويا جميعا في نفيه، فيكون مخيرا في إمضاء الحكم بأيهما شاء، منفراً على جهة الجمع بينهما.

والكلام في حكم الدليلين إذا تساويا عند المجتهد على هذا الوجه، لم صارا موجبين للتخيير من[6] مقتضى كل واحد منهما عند الانفراد، خارج عن مسألتنا.

ومتى قلنا للسائل: إن الدلالة قد قامت عندنا على أن التخيير في هذه الحال من حجم موجب الدليلين إذا تساويا عنده، سقط سؤاله، وصار الكلام في مسألة أخرى غير ما نحن فيها.

ونحن نبين وجه إيجاب التخيير عند تساوى جهة الحظر وجهة الإباحة في نفس المجتهد، وإن لم يلزمنا ذلك للسائل بحق النظر.

فنقول: قد علمنا عند رجحان أحد القولين عند المجتهد: أن الموجب كان للترجيح هو الاجتهاد، فمتى زال[7] ترجيح الاجتهاد له، وصار الاجتهاد موجبا للتسوية بينهما، استحال إثبات الترجيح مع نفي الاجتهاد له، وهو إنما[8] يصير إلى الحكم من طريق الاجتهاد، لأنه يكون نفي موجب للاجتهاد، إذا كان الاجتهاد قد أوجب التسوية، فانتفى بذلك إثبات الترجيح، إذا كان من حيث يثبت يبطل.

ولو جاز نفي التسوية مع إيجاب الاجتهاد لها لجاز نفي الرجحان مع إيجاب الاجتهاد له، وفي إجازه ذلك إبطال الاجتهاد رأسا، فلما بطل هذا، علمنا أن تساوى جهتي[9] الحظر

---

(١) في هـ «جائز».

(٢) في هـ «من».

(٣) في ح «في».

(٤) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٥) في ح «سمية».

(٦) في ح «في».

(٧) في هـ «جاز».

(٨) في ح «قائما».

(٩) في هـ «جهة».



والإباحة يقتضي تخييرا لمن وقع ذلك له، في أن يمضي أي الاجتهادين شاء، فيحكم به دون الآخر، لاستحالة جمعهما (جميعا)[1] في حال واحدة.

قال أبو بكر: ومن الناس من يسقط هذا السؤال، ويحيل تساوى جهتي الحظر والإباحة عند المجتهدين.

ومن قبله أجاز ذلك، (ويقول: ليس بممتنع)[2] في العادة أن يستوي في تدبير الحروب، ومكائد العدو جهتا الإقدام والإحجام.

وقد يتساوى عند المتحري للكعبة الجهات في ليلة مظلمة في بيت مظلم، أو في فلاة في غيم وظلمه.

فإذا كان ذلك غير ممتنع فيما وصفناه،[3] وقد يعرفه الإنسان من نفسه، لم يكن لإنكاره وإحالته في مسائل الفتيا وتساوي جهات[4] الإحكام عند المجتهد وجه.

فإن قال: فإذا جوزتم للمجتهد تساوي الحكمين عنده، واعتدالهما في نفسه، وأوجبتم به التخيير في هذه الحال، فجوزوا له أن يختار أحد القولين في حال، ثم يعقبه باختيار القول الآخر، والعدول عن الأول إليه، حتى يختار في قوله: أنت حرام، طلاق امرأته، ويختار عتق عبده في لفظ قد اعتدل فيه الرق والحرية، ثم يختار بعد ذلك إمساكها بعد البينونة، ويختار رد العبد إلى الرق بعد الحرية، من غير نظر، ولا فكر، ولا اجتهاد، كما كان له بدءا أن يختار أيهما شاء، إذا كانا عنده متساويين.

فكذلك يختار الثاني عقيب الأول، ثم يعود بعده فيختار الأول، لوجود العلة الموجبة لاعتدال القولين عنده.

ويلزم أيضا على هذا: أنه إذا آلى من امرأتين، فمضت أربعة أشهر أن له أن يختار في أحدهما وقوع البينونة، بمضي المدة، ولا يختار في الأخرى ونوعها بمعنى المدة،[5] وأن يقيم على نكاحها إلى أن يوقف، ويحرم إحدى امرأتيه بالرضعة الواحدة، ولا يحرم الأخرى إلا بخمس رضعات في حال واحدة.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٢) عبارة ح « ولم يمتنع ».

(٣) في ح « وصفنا ».

(٤) في هـ « جهة ».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.



كما يطلق امرأتين فيراجع إحداهما، ولا يراجع الأخرى حتى تبين.

وكما أن له إذا حنث في يمينين أن يختار في إحداهما العتق، وفي الأخرى الكسوة، أو الإطعام.

وينبغي أن يجيزوا له إذا استفتاه رجلان في الحرام: أن يفتي بأحدهما بالطلاق، ويفتي أحدهما بأنه يمين، ليس بطلاق في مجلس واحد، وهما حاضران.

قال أبو بكر: الجواب: أنه متى اختار أحد الأمرين لم يجزله العدول عنه، إلا برجحان يبين له في القول الآخر.

والكلام في امتناع جواز ذلك خارج عن مسألتنا.

ومتى قلنا: إن ذلك ممتنع غير جائز، لدليل قام عليه.

فقيل لنا: (١) ما الدليل عليه؟ وما أنكرت أن يكون كسائر ما ألزمناكم التسوية بينه وبينه؟ فشرعنا في ذكر المعنى الموجب للفرق بينهما، كان ذلك اشتغالا بمسألة أخرى.

وعلى أنا مع ذلك لا نخلي السائل عن ذلك، من إسقاط سؤاله من وجه آخر، وهو أنا قد وجدنا في الأصول من أن يكون مخيرا بين(١) شيئين، ثم إذا فعل أحدهما سقط خياره في فعل الآخر.

ألا ترى: أن الإنسان مخير بين طلاق امرأته، وبين تبقيتها على النكاح، ومخير بين أن يراجع المطلقة، وبين أن يتركها حتى تنقضي عدتها، فتبين.

ومخير بين عتق عبده، وبيعه، أو تركه.

ومخير بين أخذ ما بيع في شركته، أو جواره بالشفعة، وبين ألا يأخذ، ولا يطلب، فتبطل شفعته.

ومخير بين الإقالة، والخلع، ونحوه من العقود، وبين أن لا يفعله، ثم إذا وقع كان مخيرا في ترك إيقاعه من ذلك، سقط خياره في هذه الوجوه، ولم يكن له بعد ذلك العدول إلى الأمر الأول، ولا فسخ ما كان أوقعه، مما كان مخيرا فيه قبل إيقاعه.

وكذلك المسافر: مخير أن يصلي ركعتين، أو يدخل في صلاة مقيم، فيصلى أربعا.

---

(١) في ح « له ».

(٢) في هـ « في ».



فإن دخل في صلاة مقيم سقط خياره، (فإذ قد كنا)[1] وجدنا في الأصول من كان مخيرا بين شيئين، ثم اختار أحدهما وألزمه نفسه (إياه)[2] (وأمضاه)، [3] لم يكن له الرجوع عما أمضاه، ولا العدول إلى آخر، فقد بطل أن يستدل بوجوه خياره قبل الاختيار والإيقاع على بقاء خياره في فسخ ما أوقع، (و)[4] العدول عنه إلى غيره.

وسقط بذلك سؤال السائل لنا: بأنه لما كان مخيرا في الابتداء وجب بقاء خياره، ما لم يحدث هناك عنده ترجيح لأحد القولين.

ولم يصح أن يجعل الخيار الذي يصدر له عن الاجتهاد عند تساوى الجهتين من القبيل الذي ذكره من كفارات الأيمان، مما لا يمنع اختياره (لأحد أشياء)، [5] من بقاء خياره دون أن يجعله من القبيل الذي ذكرنا من الأمور التي يكون له فيها الخيار، ثم إذا أوقع أحدهما سقط خياره، ولم يكن له العدول إلى الآخر.

ومع ذلك فإنا نذكر المعنى المسقط للخيار إذا اختار أحد الأمرين. وإن لم يلزمنا[6] للسائل.

نحق[7] النظر إذ كان الفرض حصول الفائدة.

فنقول: إن ما ذكرنا من امتناع جواز ذلك معنى قد انعقد به إجماع أهل العلم، وذلك لأن الناس في هذا على أقاويل ثلاثة:

منهم: من أبى وجود تساوي القولين عنده، (ويقول: لابد من رجحان أحدهما عنده، فيلزمه المصير إليه دون الآخر)[8]

ومنهم: من يقول يصح وجود تساوي القولين عنده، إلا أنه مع ذلك يجب عليه التوقف على إمضاء الحكم بأحدهما، حتى يبين له رجحانه.

---

(١) عبارة ح «فإذ كناقد».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) عبارة ح «لاجر شيئا».

(٦) في ح «يلزمناه».

(٧) في ح «نحو».

(٨) ما بين القوسين ساقط من ح.



ومنهم من يقول: يختار أيهما شاء، فأيهما اختاره لم يجز له العدول عن الآخر، إلا بضرب من الرجحان، يوجب له العدول عنه.

فقد انعقد إجماع الجميع، بامتناع جواز انتقال ما اختاره عند[1] تساوي جهات الاجتهاد عنده إلى غيره، من غير رجحان في ذلك القول، يوجب له العدول إليه عن الأول.

فمتى أجزنا له التقلب في الاختيار من غير طريق نظر ولا رجحان، كان ذلك خروجا عن نطاق الإجماع.

وجهة أخرى: وهي (أن)[2] التنقل في الرأي والاختيار مع تقارب الحال وسرعة المدة، فعل مذموم عند العقلاء، إذا لم يكن هناك سبب يدعو إليه، والمعنى على شاكلة واحدة، ولزوم طريقة واحدة، أحسن عندهم في الأخلاق، والسير، والسياسات، من التنقل في الآراء ويسمون من يفعل ذلك ذا بدوات، يذمونه به، وتقل الثقة برأيه والاستنامة إلى اختياراته.

فلما كان ذلك كذلك، صار حصول هذا المعنى موجبا للقول الذي اختاره ضربا من الرجحان، ووجها من الاختصاص في كونه أولى بالإثبات.

ومعلوم أن وجود الرجحان فيه لأحد الوجهين في الابتداء يوجب كونه أولى، وكذلك إذا حصل له بعد اختياره إياه ما ذكرنا من وجوه الرجحان، أوجب ذلك كونه أولى من الآخر، ولم يجز له بعد اختياره الآخر العدول إليه.

من جهة أخرى: إن التنقل في الرأي والتقلب في الاختيار مع قرب المدة وسرعة الوقت من غير سبب أوجبه، يوجب الظنة بصاحبه، والتهمة له في إيقاع الهوى، واختيار الميل إلى أحد الخصمين دون الآخر، بما تسلق[3] به على إيثاره الهوينا في أمر الدين، وعلى فساد العقيدة.

والإنسان منهي عن فعل ما يطرق على نفسه هذه الوجوه.

وربما تسلق[4] أيضا بتجويز ذلك بعض من لا دين له، ممن يتعاطى ذلك من الحكام

---

(١) في ح «عنده».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) التسلق: الصعود على حائط أملس، قاله في اللسان، مادة: «سلق». وقد يصح على هذا استعماله بمعنى «تعلق»

(٤) في ح «تسكن».



والفقهاء، إلى اتباع الهوى، والجهل به إلى أحد الخصمين، ويجعله ذريعة إلى أخذ الرشوة، واستيكال[1] الناس به، كما قد رأينا كثيرا من أهل هذا العصر يفعلونه، ثم يوهم مع ذلك أنه إنما فعل ذلك، لأنه مسوغ له في الدين، وأن اجتهاده قد أجاز له ذلك.

فلما كان جواز ذلك مؤديا إلى هذه المستنكرة علمنا فساد قول القائل به، وليس كذلك كفارة اليمين وما ورد به النص في التخيير، من قبل أنه لا يلحقه ظنة ولا تهمة باختياره بعض ذلك دون بعض.

وسائر الوجوه المانعة ذلك في باب الاجتهاد معدومة فيه، فلذلك جاز له النقل في الاختيار من غير روية ولا نظر.

ومن الناس من يقول: إن المخير في إيقاع أحد الأشياء لا يصح منه اختيار بعض ذلك دون بعض، إلا (بجاذب ـ يجذبه)[2] إليه، وداع يدعوه إليه، وبمعنى يتفرد به مما سواه، كنحو من يدعوه داع من نفسه إلى اختيار الطعام، لأنه يراه أسهل مطلبا، (وأولى)[3] بسد[4] الجوعة. أو اختيار العتق، لأنه أعظم أجرا، أو الكسوة، لأنها تنفع في وجوه لا يسد فيها مسدها غيرها، من ستر العورة، والزينة، وما جرى مجرى ذلك.

وإذا كان ذلك كذلك، لم يصح أن يختار أحد أشياء مما يساوى جهات الاجتهاد فيه، إلا بضرب من الرجحان، فيلزم حينئذ ملازمته والثبوت عليه، إلى أن يثبت من رجحان الآخر عنده ما يوجب النقل عنه.

وينفصل من كفارة اليمين من[5] هذا الوجه بأن تنقل الآراء وتبدل الاختيار في كفارة الأيمان في أحوال متقاربة، غير مستنكر عند العقلاء.

والتنقل في اختيار منه يخرجه الاجتهاد، لا يتقارب أوقاتها إذا كان عن نظر وفحص، وإذا

---

(١) استيكال أصلها استئكال، أسهلت الهمزة، ويقال: الرجل يستأكل قوما، أي يأكل أموالهم، وفلان يستأكل الضعفاء، أي يأخذ أموالهم.

انظر: اللسان مادة: أكل.

(٢) في عبارة ح «بحادث يحدثه».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في ح «ليسد».

(٥) في هـ «في».



ظهر منه التنقل في وقت قريب المدة أوجب ذلك سوء[1] الظنة به، والتهمة بإيثار الهوى، والانتقال عن مذهب كان عليه من غير سبب أوجب انتقاله، فلذلك امتنع الانتقال فيه من قول إلى قول، من غير حادث من نظر يدعو إليه.

وأيضا: فإن هذا السؤال يرجع على سائله من حيث سأل، لأنه لا يخلو من أن يكون من نفاة القياس[2] والقائلين بما يسميه دليلا، أو من القائلين بالقياس، ممن يجعل الحق في واحد، فمن أي الفريقين كان، فهذا السؤال عليه (قائم)[3] في مذهبه، حسب ما أراد إلزامنا إياه.

وذلك لأنه يقال له: خبرنا عن المستفتي إذا استفتى رجلين من أهل الفتيا عن مسألة نازلة فاختلفا عليه، فكيف يصنع؟

فإن قال: ينظر في صحة أحد القولين، وفي وجوه دلائله، فيمضيه ويحكم به.

قيل له: فإنه عامي[4] جاهل، ولا يصير كذلك إلا بعد العلم بالأصول، والمعرفة بطرق[5] الاستدلال، وهو غلام قد بلي بالحادثة في أول حال بلوغه، أو امرأة (قد)[6] بليت بحادثة في أمر الحيض والاستحاضة بأمرها بما يتعلم الأصول والتفقه فيها، حتى يصيرا من أهل الاجتهاد والنظر، ويهملا أمر الحادثة، وعسى أن لا يبلغا هذا[7] الحال أبدا.

وهذا قول ساقط، مرذول، خارج عن نطاق الإجماع، وقد بيناه فيما سلف، فثبت أن على المستفتي قبول قول أحد المفتيين إذا تساويا عنده في اجتهاده في العلم[8] والدين والثقة.[9]

فيقال لهذا السائل: فما تصنع إذا اختلفا عليه فأفتاه أحدهما بالحظر والآخر بالإباحة؟.

---

(١) في ح «سواء».

(٢) في ح «أو».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في ح «عام».

(٥) في ح «بطريق».

(٦) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٧) في هـ «هذه».

(٨) في ح «العمل».

(٩) في ح «الفقه».



فإن قال: هو مخير (في أن يأخذ)[1] بقول أيهما شاء.

(قيل له): [2] فإن أخذ بقول أحدهما وألزمه نفسه، هل يسوغ له الرجوع عنه إلى قول الآخر ونسخ القول الأول؟

فإن قال: نعم. أجاز ما انكره في سؤاله إيانا، وهذا يوجب سقوط سؤاله.

فإن[3] قال: لا.

قلنا: مثله فيما سأل، وسقوط سؤاله أيضا.

ومما سألوا عنه في ذلك: الرجل يقول لامرأته أو لعبده، كلمة ليست عنده بطلاق، ولا عتاق، وعند المرأة والعبد أنها طلاق وعتاق.

وطريقه الاجتهاد، فيوجب[4] قولكم على المرأة الامتناع عليه، ويوجب الزوج إباحة وطئها، ويوجب على العبد الامتناع من استرقاقه، ويجيز للمولى استرقاقه، وهذا يؤدي إلى التمانع والفساد، وغير جائز ورود العبارة من الله تعالى بمثله.

والجواب عن هذا: أن هذا إذا كان على هذا، فعلى العبد والمرأة الامتناع عليه، حتى يختصما إلى حاكم يحكم بينهما بأحد شيئين، فحينئذ يلزمهما اتباع حكمه، وترك رأيهما لرأيه (فلا يكون في ذلك)[5] تمانع، ولا فساد، ولا تنافي في الأحكام، ولا تضاد.

ثم نقلب عليهم هذا السؤال في رجل له أمة مقرة بالرق، معروفة أنها له (إذا)[6] أعتقها بحضرتها ولم يعلم بذلك غيرها، ثم مات الرجل، وله ابن لم يعلم بعتقها.

أليس من قولك وقول الناس جميعا: إنه جائز للابن استرقاقها، ووطؤها، وواجب عليها الامتناع، فيه فهل أوجب ذلك تضادا في الحكم؟

فإذ كان وقوع مثله جائزا فيما انعقد به الإجماع، فما أنكرت من مثله فيما طريقه الاجتهاد؟

فإن قال قائل: فإذا كان حكم الحاكم عليه بخلاف رأيه يوجب عليه ترك رأيه إلى رأي الحاكم. فهلا دل ذلك على أنه غير مصيب في اجتهاده؟ لأنه لو كان كذلك لما جاز ترك الصواب إلى غيره.

---

(١) عبارة ح «فيأخذ».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٣) في هـ «وإن».

(٤) في ح «توجب».

(٥) عبارة خ «ولا يكون ذلك».

(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.



قيل له: لما انعقد إجماع السلف والخلف بذلك فيما طريقه الاجتهاد، وصار حكمه حينئذ ما حكم به الحاكم دون ما أداه إليه اجتهاده، كما[1] لو بان له ضرب من الرجحان في خلاف قوله الذي اعتقده، وجب عليه الانتقال إليه، وكان ذلك حكمه الذي تعبد به دون الأول.

ومن سؤالا تهم في ذلك: أنه لو كان كل مجتهد مصيبا، لما جاز لكل واحد من المجتهدين أن يقول: قولي أصوب، وأولى من قول مخالفي، ولما كان دعاؤه[2] للناس إلى قوله بأولى من دعائه[3] إلى قول مخالفيه. فلما[4] وجدنا كل واحد من المجتهدين إنما يدعو إلى قول نفسه دون قول مخالفيه، ويزعم أن قوله أولى من قولهم وأصوب، دل ذلك على أنه إنما ساغ له ذلك، لأن عنده أنه هو المصيب وأنهم مخطئون.

وأيضا فلو كان كل مجتهد مصيبا، لارتفعت المناظرات من المجتهدين، لأنه غير جائز له أن يناظر ليرده عن صوابه، إذ غير جائز لأحد أن يرد غيره عن صواب هو عليه.

وأيضا: فإن هذا يوجب بطلان مراتب العلماء، ويمنع أن يكون بعضها أعلا من بعض، إذ[5] كان كل واحد منهم مصيبا لحكم الله تعالى[6] لأن اختلاف مراتب العلماء متعلق بكثرة إصابة أحكام الله تعالى فيما طريقه الاجتهاد.

الجواب: أما الفصل الأول في جواز تخطئة كل واحد منهم لمخالفيه[7] وتصويبه فإنه غير جائز لواحد من المجتهدين تخطئة مخالفه فيما كان طريقه الاجتهاد، كما لا يجوز للمسافر تخطئة المقيم في مخالفة فرضه لفرضه.

وكما لا يجوز للطاهر تخطئة الحائض، لأن فرض كل واحد منهم غير فرض صاحبه، كذلك كل واحد من المجتهدين، فإن فرضه ما أداه إليه اجتهاده، فغير جائز له تخطئة صاحبه في اعتقاده.

---

(١) في ح « لما ».

(٢) في ح « دعاه ».

(٣) في هـ زيادة « هو ».

(٤) في ح « فلم ».

(٥) في ح « أو ».

(٦) في هـ زيادة «عليه».

(٧) في ح « لمخالفه ».



وجائز أن يقول: قولي أولى وأصوب، بعد أن يعتد[1] بشريطة ماعنده[2] فيقول: هو عندي أصوب وأولى، لأنه يرجع فيه إلى المطلوب الذي هو الأشبه عنده، فيقول: هو عندي أصوب، لأن في اجتهادي أن حكم هذا هو الأشبه، ولا يجوز أن يقول: إن الأصوب والأولى لمخالفي اتباع قولي، ولا الرجوع إلى اجتهادي، فلا يقول أيضا: إن الأصوب عند من خالفني خلاف ماأداه إليه اجتهاده.

وأما دعاؤه مخالفيه إلى قوله ومذهبه، فإنه غير جائز له أن يدعوهم إلى ذلك: إذا كانت مقالاتهم قد صدرت[3] عن اجتهاد، ويجوز له أن يدعوهم إلى النظر والمقاييس،[4] وفيه ضروب[5] من الفوائد ـ مع كون الجميع مصيبين ـ .[6]

منها : أنا قد بينا فيما سلف: أن الاجتهاد من المجتهدين في أحكام الحوادث على ضربين:

أحدهما : الاستقصاء في النظر والمبالغة في الفحص.

والثاني : اجتهاد دون ذلك، قد يجوز له الاقتصار عليه، وأن المبالغة في النظر أقرب إلى إصابة الأشبه، وأولى بمصادفة المطلوب، وهو الذي يستحق به الأجرين ـ على ما جاء في الخبر ـ وأن ما دونه أبعد من موافقة النظير وإصابة المطلوب، وأنه قد يغلب في ظن المجتهد (إصابة المطلوب)[7] وهو الذي يستحق به (الأجر)[8] الواحد.

وإذا كان هذا على ما وصفنا، جاز لأحد المجتهدين دعاء مخالفه إلى المبالغة في النظر واستقصاء وجوه المقاييس، لأن عنده أنه قد حل بهذا المحل، وأنه قد أصاب حقيقة النظير عنده، فيدعو إلى ذلك، ليستحق الأجرين، وهذا وجه سائغ (جائز)[9]

---

(١) في ح « يعقد ».

(٢) في ح زيادة « فيه ».

(٣) في هـ « صارت ».

(٤) في ح « والمقايس ».

(٥) في ح « ضرب ».

(٦) في ح « مقيس ».

(٧) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٨) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٩) لم ترد هذه الزيادة في ح.

ووجه آخر: وهو أن عليه أن يبين للعلماء وجه ما ذهب إليه، ليزول عنه الظنة في اتباع الهوى، وإيثار الهوينا من غير مقايسة ولا نظير،[1] وأن ما انتحله وجه يسوغه الاجتهاد، ويجوز اعتقاده من الوجه الذي ذهب إليه.

وأما قوله: إن هذا القول يوجب تساوي العلماء في رتبة العلم، وأن لا يفصل بعضهم بعضاً، إذ كلهم مصيب لحكم الله تعالى: فإنه غير موجب لما ذكر، لأن الاجتهاد إذا كان على مراتب: منه: ما يصادف (به)[2] حقيقة المطلوب، (ومنه ما يقصر دونه، جاز أن يتفاضل العلماء فيه، وكل من كان أكثر موافقة للمطلوب)[3] كان أعلا رتبة فيه، وإن لم يعلم كل واحد منهم أنه مصيب للمطلوب الذي هو الأشبه.

وأيضا: فليس العلم كله مقصورا على الاجتهاد، حتى إذا تساوى المجتهدون في أن كلا منهم مصيب، وجب الحكم بتساويهم في مرتبة العلم، وذلك لأن المجتهدين قد يكون أحدهما أعلم بالأصول أنفسها، ومواضع النصوص والاتفاق، وقد يكون أعرف بوجوه الاستدلال، ورد الحوادث[4] إلى النظائر والأشباه، ووجوه التأويلات، واحتمال اللفظ للمعاني، وبحكم الألفاظ ومقتضاها من المعاني.

فإذا كانت منازل العلماء قد تتفاوت[5] في هذه الوجوه، فلم يلزمنا إسقاط مراتب العلماء بتصويبنا المجتهدين، إذا كانت منازلهم قد تتفاوت[6] في الوجوه التي ذكرنا؟.

فإن قال قائل: فما تقول في المطلوب الذي هو الأشبه عند الله تعالى؟ تقول: إنه حكم الله تعالى في الحادثة؟[7]

فإن كان ذلك كذلك فواجب أن تقيم الدليل عليه، وتجعل للمجتهد سبيلا إلى العلم به، وإن لم يكن هو حكم الله تعالى فلا[8] معنى لتكليفهم طلبه، لأنه غير جائز أن يكلفهم

---

(١) في ح «نظر».

(٢) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٣) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٤) في ح «الجواب».

(٥) في ح «تتقارب».

(٦) في ح «تتقارب».

(٧) في هـ «بأن».

(٨) في ح «فهو».



طلب ما ليس بحكم الله تعالى في الحادثة.

قيل له: (نقول):[1] إن الأشبه هو حكم الله تعالى على من[2] صادفه باجتهاده.

ومن لم يصادفه باجتهاده فحكم الله تعالى عليه ما استقر عليه رأيه، وليس واحد من المجتهدين مكلفا لإصابة الأشبه، وإنما هو مكلف للاجتهاد في (تحري)[3] موافقه الأشبه عنده، فلا يجوز إطلاق القول: بأن الأشبه عند الله تعالى هو الحكم الذي تعبدنا به.

ولا يطلق أيضا أنه ليس هو الحكم، لأنه إنما يكون حكما بالإضافة والتقييد على الشريطة التي ذكرنا.

وهذا كما نقول للمتحري للكعبة، ولرامي الكافر: إنه لا يجوز إطلاق القول: بأن إصابة محاذاة الكعبة، وإصابة الكافر حكم الله تعالى عليه، ولكنا نقيده فنقول: هو مكلف للاجتهاد والارتئاء[4] في محاذاة الكعبة، وإصابة الكافر، فإن أصابهما كان حكم الله عليه، وإن أخطأهما كان حكم الله عليه ما فعله، لا غيره.

فإن قال قائل: إذا كان المجتهدون مصيبين لما كلفوا، فما أنكرتم أن يجتهد مجتهد فيعتقد أنكم مخطئون في إجازة الاجتهاد والقياس، فيكون مصيبا، وأن يكون الخوارج ومن استحل دماءكم مصيبا، إذا قاله عن اجتهاد رأيه.

قيل له: قد بينا فيما سلف: أنه ليس كل الحوادث طريقها الاجتهاد، وغالب الظن، وأن منها ما لله تعالى عليه دليل قائم، يأثم مخطئوه والعادل عنه، (ومنها: ما لا يجوز)[5] الاجتهاد فيه، ويخطيء القائل به، قول من أبى جواز الاجتهاد في الأحكام.

وكذلك مذهب من استحل دماءنا من طريق التأويل: قد قامت الدلالة ببطلان قوله إذا لم يكن طريقه الاجتهاد، على النحو الذي ذكرنا.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) في ح «ما».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) قال ابن الأعرابي: أريته الشيء إراءة وإراية، وإراءاءة. ويقال: ارتآه هو: افتعل من الرأي والتدبير.

انظر اللسان: مادة: رأي

(٥) عبارة هـ «ولا يجوز».



وقد يجوز عندنا إباحة الدم بالاجتهاد، ويجوز حظره أيضا من هذه الجهة، فيما لم ينصب لنا عليه دليل قاطع.

ألا ترى: أنا نجوِّز الاجتهاد في قتل المسلم بالذمي، ونسوغ[1] الاجتهاد في حظره، فيكون الفريقان جميعا مصيبين.

وإنما (لا)[2] يسوغ ذلك فيما قامت الدلالة فيه بأحد الوجهين، فيذهب ذاهب عن وجه الدلالة لشبهة تدخل عليه، فيكون مخطئا، ثم يختلف مراتب المخالفين لنا فيه في باب المأثم، وعظم الخطأ، على حسب ما يقتضيه الواقع فيه.

فإن قال قائل: فما تقولون فيمن وافقكم على إباحة الاجتهاد في الأصل، وخالفكم في تصويب المجتهدين، وزعم أن الحق في واحد، والمصيب واحد من المختلفين؟ هل تجعلون مذهبه هذا (من)[3] باب الاجتهاد، وتصوبونه فيه؟

فإن كان كذلك فهو يشهد[4] عليهم بالخطأ في تصويبكم المجتهدين، وقوله صواب، وهذه القضية[5] تقتضي منكم القول بخطأ قولكم، من حيث صوبتم من قال فيه بتخطئتكم.

وإن لم تسوغوا لهم القول: بأن الحق في واحد، لزمكم (الحكم بتأثيمهم)[6] على حسب ما التزمتموه من نفي القول بالاجتهاد رأسا.

قيل له: لا فرق عندنا بين القائلين بنفي الاجتهاد رأسا، وبين من نفى تصويب المجتهدين فيما وصفنا، ولا يسوغ عندنا الاجتهاد في هذه المقالة، كما لا يسوغ في نفي الاجتهاد والقياس. والحكم بتأثيم الجميع[7] واجب عندنا، وهما بمنزلة سواء في هذا الوجه، لأن الدلالة التي دلت من جهة الآثار وفعل الصحابة على جواز القول بالقياس والاجتهاد: هي بعينها دالة على تصويب المجتهدين، على النحو الذي ذكرنا، فالحكم بتخطئة الفريقين وتأثيمهما واجب.

---

(١) في هـ «يسوغ».

(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في ح «شبهة».

(٥) في ح «القصة».

(٦) عبارة ح «بالحكم لتأثيمكم».

(٧) في ح «الجمع».



سؤال : إن قال قائل : هل يخلو القائل[1] لامرأته : أنت عليَّ حرام ، من أن يكون طلاقا ، أو ليس بطلاق؟ فإن كان في نفسه طلاقا ، فالواجب أن يقع الاجتهاد فيه ساقطاً . وإن لم يكن في نفسه طلاقا فكيف يصير طلاقا بالاجتهاد؟ .

الجواب : إن قوله : أنت عليَّ حرام ليس طلاقا في نفسه ، وإنما يصير طلاقا بحكم الله تعالى بإيقاع الطلاق به .

فإن قيل : فما حكم الله تعالى في هذا القول؟

قيل له : لا يجوز إطلاق القول فيه[2] بحكم بعينه ، لأن كل مجتهد فحكم الله تعالى عليه فيه ما أداه إليه اجتهاده .

فمن غلب في ظنه أنه طلاق حكم بأنه طلاق ، ومن غلب في رأيه غير ذلك كان حكم الله تعالى فيه ما غلب في رأيه .

وإذا كان هذا هكذا ، لم يجز إطلاق القول فيه : بأنه طلاق إلا على التقييد والشرط الذي ذكرنا .

فإن قال : قد أعطيتم القول فيه بأنه ليس بطلاق في نفسه ، فكيف يجوز أن يلزمه الله تعالى حكم[3] الطلاق بلفظ ليس بطلاق؟

قيل له : جائز ورود العبارة بإلزام الطلاق بما ليس بطلاق في نفسه . ألا ترى : أنه كان جائزاً أن يحكم الله تعالى ، بأن من قذف امرأته طلقت منه ، أو بأن من كذب كذبة طلقت منه امرأته .

وقد حكم الله تعالى عندنا بأن فرقة اللعان طلاق ، فليس اللعان طلاقا في نفسه ، وفرقة المجبوب طلاق في الحكم ، وإن لم يكن هناك لفظ من الزوج في إيقاع الطلاق .

فإن قال : حكم هذه المرأة عندكم أمباحة هي أم محظورة؟

قيل :[4] إن جميع ذلك متعلق باجتهاد المجتهدين على الشرط الذي قدمنا ، (فلا نطلق القول : بأنها مباحة أو محظورة ، إلا على الشريطة التي قدمنا) .[5]

---

(١) في ح « قائل » .

(٢) في هـ « به » .

(٣) في ح « بحكم » .

(٤) في ح « قال » .

(٥) ما بين القوسين لم يرد في ح .

فإن قال: فما الفرق بينكم وبين أصحاب الظنون، [1] ومن أنكر حقائق الأشياء، وزعم أنه لا حقيقة لشيء إلا على حسب تعلقه باعتقادات المعتقدين فيه على اختلافها، وأن كل شيء من ذلك حق عند القائل به ومعتقده، ولا حقيقة لشيء منه في نفسه.

قيل له: الأصل في ذلك أن الظنون قد يجوز تعلقها بأمر واحد في حال واحدة، على وجوه مختلفة.

وجائز أن يلزم كل ظان منهم حكما مخالفا لحكم الآخر، إذا[2] ذلك مصلحة كما قلنا في المتحري للكعبة، ولرمي الكافر، وتقويم المستهلكات والنفقات، ونحوها.

ونحو رجلين التقيا ليلا فغلب في ظن كل (واحد)[3] منهما أن صاحبه قاصد لقتله، قد أبيح لكل واحد منهما العمل على (ما غلب)[4] في ظنه، وقتل صاحبه على وجه الدفع، وجميعا مطيعان فيما يأتيانه، مصيبان لحكم الله تعالى عليهما.[5] إذ كان حكم كل واحد منهما متعلقا بالظن دون اليقين. وحقيقة العلم قد[6] تعبد الله تعالى الحكام بقبول شهادة من غلب في ظنونهم عند[7] التهم، وإلغاء شهادة من غلب في ظنهم فسقه، فكان جميع ذلك أحكاما متعلقة بالظنون،[8] قد ورد (به نص)[9] الكتاب والسنة وإجماع الأمة.

واختلاف الظنون فيها لم تؤثر في حقائقها.

وأما العلوم فليست هذه سبيلها، لاستحالة أن يتعلق بالشيء الواحد علمان متضادان في حال واحدة.

ألا ترى: أنه لا يصح أن يعلم شيئا واحدا، هذا موجودا وهذا معدوما كما لا يجوز أن يكون شيء واحد موجوداً أو معدوماً في حال واحدة، وجائز أن يظنه هذا موجوداً، ويظنه آخر معدوماً، فيصح وقوع الظن من كل واحد منهما على وجهين متضادين.

---

(١) في ح «الفنون» وفي هامش النسخة هـ «العنود».

(٢) في النسختين زيادة «علم الله تعالى» ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) طمست الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

(٤) طمست العبارة من هـ بأثر الرطوبة.

(٥) في ح «أو».

(٦) في ح زيادة «تعلق».

(٧) في ح «عد».

(٨) في هـ «بالظن».

(٩) في هـ «النص».





ولا يصح به علمان مختلفان في إنزاله على حقيقتين مختلفتين، كما يصح ظنان موجبان له حكم مختلفين، لاستحالة أن يكون للشيء (الواحد)[1] حقيقتان مختلفتان، فعلمان بعلمين مختلفين.

ثم يقلب هذا السؤال عليه، فيقال له: خبرنا عن الظهر أهي أربع؟ وعن الإفطار في رمضان هل هو مباح؟ وعن النساء هل عليهن صلاة؟.

فإن قال: لا. خرج عن المسألة. وان قال: نعم. أخطأ في إطلاق اللفظ عند الجميع.

فإن قال: (لا)[2] يصح إطلاق القول بشيء من ذلك، وإنما يقال فيه بالإضافة والتقييد، فيقال: إن الظهر أربع ركعات على المقيم، وركعتان على المسافر، والإفطار مباح في رمضان للمسافر والمريض، محظور على الصحيح المقيم، والطاهر من النساء عليها فرض الصلاة، وليس على الحائض فرضها.

وإذا كانت (هذه)[3] الفروض وأمثالها مما خالف الله تعالى فيها من جهة النص بين (أن)[4] أحكام المكلفين[5] لا يطلق القول فيها على أحد الوجهين دون الآخر، إلا بتقييد وإضافة وشرط على الوصف الذي قدمنا.

ولم يلزمك على هذا قول أصحاب الظنون[6] والجاحدين لحقائق الأشياء بالإضافة إلى معتقديها. فما أنكرت من مثله فيما طريقه الاجتهاد على الوصف الذي بينا.

فإن قال: فهل تخلو هذه المرأة من أن تكون حراما، أو حلالا في علم الله تعالى؟

قيل له: الذي يعلم الله من ذلك هو ما علمناه بعينه، لأن التحليل والتحريم حكم يتعلق بالمكلفين، وما يعلمه الله تعالى منه هو حكمه علينا به.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٣) طمست هذه الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

(٤) طمست هذه الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

(٥) في ح «المختلفين».

(٦) في ح «العقور» وفي هـ «العنود» ولعل ما أثبتناه هو المراد.



فإن قال: فإذا اعتقد[1] بعضهم فيه الحظر، وبعضهم الإباحة، فقد صار محظورا مباحا في حال واحدة.

قيل له: لا يجوز إطلاق القول[2] بأنه محظور، ولا بأنه مباح، لأنه يوهم أن الحظر والإباحة تعلقا به على رجل واحد في حال واحدة، وهذا محال، ولكن يقال بتقييد وشرط: إنه محظور على هذا، ومباح لهذا، على حسب ما يقتضيه اجتهاد كل واحد منهم، كما نقول: فرض الظهر على المقيم أربع، وعلى المسافر ركعتان.

فإن قال: إن قال الأول لامرأته: أنت علي حرام، وكان مجتهدا ناظرا، أومستفتيا مسترشدا، فاستقر اجتهاد المجتهد على أنه طلاق، فاختار المستفتي قبول فتيا من رآه طلاقا، متى تكون المرأة مطلقة، حين قال القول، أوحين استقر (عنده)[3] حكم الطلاق؟

قيل: إنما نحكم[4] به أنه كان طلاقا وقت فصل من قائله، في سائر أحكامه، من اعتبار العلة من يومئذ، ومن وقوع البينونة، وقطع التوارث، وما جرى مجراه.

فإن قيل: فكيف يصح أن يلزمه في الماضي ما لم يكن لازما له يوم القول؟

قيل له: لأن أمره كان موقوفا على ما ثبت عنده من حكمه، فيكون لازما له يوم القول. ولسنا نقول: إنه لم يلزمه يومئذ بهذا القول شيء، بل نقول: «إنه قد لزمه حكم القول على (الشرط)[5] الذي يتعلق به، ولذلك نظائر كثيرة في الأصول.

منها: الرجل يجرح الرجل فيكون حكم جراحه موقوفا على ما يؤول إليه، فإن آلت إلى النفس[6] حصل له (القتل الآن بالجراحة المتقدمة.

ألا ترى: أن الجارح لومات ثم مات المجروح كان)[7] حكم القتل ثابتا على الجارح، وإن كان ميتا يوم صارت الجراحة نفسا.

---

(١) في هـ «اعتمد».

(٢) في ح زيادة «به».

(٣) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٤) في ح «يحكم».

(٥) طمست هذه الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

(٦) في ح «نفس».

(٧) ما بين القوسين ساقط من ح.

فإن قال قائل: خبرني عن المجتهد إذا استقر رأيه على شيء، أيلزمه الحكم بما يغلب في ظنه، من غير أن يلزمه نفسه؟[1] أو لا يلزمه نفسه[2] بمعنى يحدده؟[3]

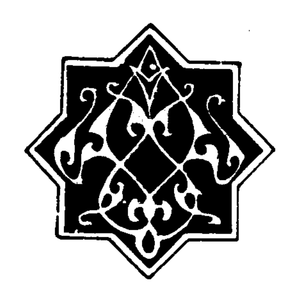
قيل له فيه وجهان:

أحدهما: أنه يلزمه الحكم بما غلب في ظنه، ولا يحتاج إلى أن يلزمه هو نفسه.

والآخر: أنه لا يلزمه حتى يلزمه هو نفسه.

فمن قال بالقول الأول: ذهب فيه إلى أنه[4] متى غلب (ذلك)[5] في ظنه لم يجزله العدول عنه إلى غيره، فصار بمنزلة من قيل له من جهة النص: أنفذ هذا الحكم، والتزمه، فيلزمه ذلك، ولا يحتاج في صحة لزومه إلى أن يلزمه نفسه.

ومن ذهب إلى القول الثاني: ذهب إلى أن ذلك إنما يثبت[6] عنده من طريق الاجتهاد، وقد يعرض له في الحال ما يلزمه الانصراف عنه إلى غيره، فقد يلزمه حاكم خلاف رأيه، فيلزمه المصير إليه، وترك رأيه له، وما كان هذا وصفه لم يلزمه[7] شيء حتى يختار إلزامه نفسه، فحينئذ يلزمه، ولا يجوز له العدول عنه.



---

(١) في هـ «نفيه».

(٢) في هـ «نفيه».

(٣) في ح «يجرده».

(٤) في ح زيادة «قال».

(٥) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٦) في ح «يشبه».

(٧) في ح زيادة «به».



الباب الرابع بعد المائة
في
القول في إثبات الأشبه المطلوب
وفيه فصل : إذا اختلف أهل العلم فيما يوجبه الاجتهـــاد من الأحكام

باب :
القول في إثبات الأشبه المطلوب

قال أبو (بكر) :[1]، [2] اختلف القائلون بتصويب المجتهدين، وإثبات الحق في جميع (أقاويل)[3][4] المختلفين، فيما سبيله ما وصفنا من أحكام حوادث الفتيا.

(فقال)[5] قائلون: ليس للأشبه حقيقة عند الله تعالى، وإنما الأشبه (ما يغلب)[6] في ظن المجتهد أنه الأشبه، (وكلف إمضاء)[7] الحكم به.

وأما[8] (الأصول)[9] فليس شيء منها أشبه بالحادثة من الوجه الذي يجب ردها إليه من شيء.

وقال آخرون: لابد (من)[10] أن يكون للأشبه حقيقة معلومة عند الله تعالى من الأصول، يتحراها المجتهد، هو أشبه الأصول بالحادثة، من الوجه الذي يقتضي الرد إليه.

وقالوا بذلك في جميع الحوادث، وأنه لابد أن يكون في الأصول ما هو أشبه بها.

---

(١) طمست هذه الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

(٢) في هـ زيادة «أيضا».

(٣) طمست هذه الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

(٤) في هـ زيادة «ترك».

(٥) طمست هذه الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

(٦) في هـ « الغروب».

(٧) عبارة ح «فكلف أيضا».

(٨) في هـ زيادة «أنه».

(٩) طمست هذه الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

(١٠) لم ترد هذه الزيادة في ح.

وقال آخرون: لا يجب ذلك في جميع الحوادث (دائما)،[1] وإنما يجب ذلك في بعضها لتصحيح الاجتهاد،[2] وقد ذكرنا فيما سلف: أنه مذهب أبي عبدالله بن زيد الواسطي، ويسميه تقويم ذات الاجتهاد، يعني أنه يصح الاجتهاد، فإذا علمنا في الأصول ما هو أشبه ببعض الحوادث بغير أعيانها، فنحن نجوز في كل حادثة أن تكون هي التي لها أصل هو أشبه الأصول بها، فيصح حينئذ الاجتهاد في الطلب.

قال أبو بكر: قد ذكرنا في أول الاجتهاد، وحكينا أيضا عن أبي الحسن في معنى قول أصحابنا: إن الحق عند الله تعالى في واحد: أن هناك حقيقة مطلوبة، يتحرى[3] المجتهد موافقتها[4] باجتهاده، وإن لم يكن مكلفا لإصابتها، وأن ما عند الله من ذلك هو الأشبه المطلوب.[5]

لا يحفظ عندهم القول بتجويز أن لا يكون لبعض الحوادث من الأصول ما هو أشبه بها، وهو قولهم: الحق عند الله تعالى في واحد، يدل على أنهم لم يفصلوا بين شيء منها في أن لها من الأصول ما هو أشبه بها.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٢) قال الإمام الغزالي: ذهب قوم إلى أن كل مجتهد في الظنيات مصيب، وقال قوم: المصيب واحد.
واختلف الفريقان جميعا، في أنه هل في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين لله تعالى هو مطلوب المجتهد؟ فالذي ذهب إليه محققو المصوبة: أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار.
وذهب قوم من المصوبة إلى أن فيه حكما معينا، لكن لم يكلف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيبا، وإن اخطأ ذلك الحكم المعين.
انظر: المستصفى ٢/ ٣٦٣ والإبهاج ٣/ ١٨١ والتبصرة ٤٩٨

(٣) في ح «فيتحرى».

(٤) في ح «مواقعتها».

(٥) وهذا قول كثير من المصوبين، وإليه صار أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، وابن سريج في إحدى الروايتين عنه، وبه قال أبو زيد الدبوسي، واختاره الغزالي كما سبق.
انظر: نهاية السول للأسنوي ٣/ ١٨٠، ومعه الإبهاج ٣/ ١٧٨، والتبصرة ٤٩٩، والمستصفى ٢/ ٣٦٣



والدليل على أن لما يتحراه المجتهد حقيقة معلومة عند الله عز وجل، هو أشبه الأصول بالحادثة، وأن الله تعالى لو كشف للمجتهد عن الأشبه بالنص (والتوقيف)[1] لكان ذلك المطلوب بالاجتهاد. وإن لم يكلف إصابته: (ماحكى الله تعالى)[2] في قصة داود وسليمان عليهما السلام وتخصيصه سليمان عليه السلام بالفهم، (مع إخباره)[3] بإيتائهما الحكم والعلم، فدل على أن سليمان عليه السلام (قد)[4] أصاب شيئا لم يصبه (داود)[5] عليه السلام.

فثبت أن ما أصابه سليمان كان الأشبه المطلوب (الذي تحرياه)[6] جميعا باجتهادهما، فلولا أن ذلك كذلك كانا متساويين في فهم الحادثة، (وإصابة)[7] الأشبه.

وكذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا[8] اجتهد فأخطأ فله أجر واحد)، فلو لم يكن هناك مطلوب له حقيقة يتحراه المجتهدان فربما أصابه أحدهما، واخطأه الآخر، لما صح معنى الكلام، إذ قد علمنا أنه لم يرد به خطأ الحكم، فثبت أن المراد خطأ المطلوب الذي هو الأشبه، (أو أن يكون المطلوب به وجود الشبه).[9]

وأيضا: فإنه لا يخلو المطلوب بالاجتهاد من أن يكون هو الأشبه، أو أن يكون المطلوب به وجود الشبه بين الحادثة وبين الأصول، وإن لم يكن عند المجتهد أنه أشبه.

وغير جائز أن يكون المطلوب به وجود الشبه، لأنه لو كان كذلك لسقط الاجتهاد، وكان

---

(١) طمست هذه الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

(٢) طمست هذه العبارة من هـ بأثر الرطوبة.

(٣) طمست هذه العبارة من هـ بأثر الرطوبة.

(٤) لم ترد هذه الزيادة في هـ.

(٥) طمست هذه الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

(٦) طمست هذه العبارة من هـ بأثر الرطوبة.

(٧) طمست هذه الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

(٨) في هـ «وان».

(٩) ما بين القوسين ساقط من ح.



يكون الحكم حينئذ تابعا[١] لوجود الشبه، وكان لكل واحد[٢] أن يرد الحادثة إلى (ماشاء)[٣] من الأصول، لوجود الشبه بينها وبينه، إذ ليست تخلو الحادثة من أن يكون لها شبه من كل أصل من وجه من الوجوه.

فلما بطل هذا، علمنا أن المجتهد إنما يطلب أشبه الأصول بالحادثة.

فلو كنا قد علمنا أنه ليس هناك أشبه لاستحال طلب الأشبه، مع العلم أنه ليس هناك أشبه.

ألا ترى: أنه لا يصح أن يكلف تحري الكعبة. وليس هناك كعبة، ولا يصح أن يكلف رمي الكافر، وليس هناك مرمى مقصودا بالرمي.

وكذلك متى استعملنا الاجتهاد في طلب عدالة الشهود، فلابد من أن يتعلق ذلك بمطلوب هي العدالة، وإلا فلو علمنا ليس هناك عدالة لما صح تكليف الاجتهاد في طلبها، كذلك لو علمنا في ظن المجتهد أنه ليس هناك أشبه (لاستحال تكليف)[٤] في طلبه.

ألا ترى: أنه متى غلب في ظن المجتهد أشبه[٥] الأصول (بالحادثة عنده)[٦] فظنه[٧] هذا ينبغي أن يكون متعلقا بمظنون، وإلا لم يصح، لأن (المجتهد ليس يتكلف)[٨] الاجتهاد ليؤديه اجتهاده إلى أنه ظان، لأنه قد (حصل له الظن)[٩] من جهة اليقين، فوجب أن يكون ظنه متعلقا بمظنون، هو (الحقيقة)[١٠] المطلوبة بالاجتهاد.

ألا ترى أنه لا يصح أن يقول: في غالب ظني (أني مصيب)[١١] للظن، وإنما يقول: في

---

(١) في ح «ثابتا».

(٢) في ح «أحد».

(٣) في ح «ما بينا».

(٤) طمست هنا كلمة من هـ بأثر الرطوبة لعلها «المجتهد».

(٥) ما بين القوسين ساقط من هـ.

(٦) طمست هذه العبارة من هـ بأثر الرطوبة.

(٧) في ح «أن ظنه».

(٨) طمست هذه العبارة من هـ بأثر الرطوبة.

(٩) طمست هذه العبارة من هـ بأثر الرطوبة.

(١٠) طمست هذه الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

(١١) طمست هذه العبارة من هـ بأثر الرطوبة.



غالب ظني أني مصيب للحقيقة، فإذا لم يكن للشيء (عنده)[1] حقيقة مطلوبة، فالاجتهاد ساقط في طلب ما قد علم أنه غير موجود.

فإن قال قائل: الدليل على الأشبه غير متعلق بالأصول المقيس عليها، وإنما هو متعلق بظن المجتهد: أن القائسين قد اختلفوا في تحريم (علة)[2] التفاضل في الأصناف الستة على الوجوه المعلومة: من اعتبار الكيل، أو الوزن، أو الأكل، أو الاقتيات، مع الجنس، ومعلوم أن أحد هذه الوجوه ليس بأشبه بما[3] يقاس عليه به من بعض، بل هي في[4] الشبه بالحادثة متساوية، لا مزية لبعضها على بعض من هذا الوجه، صح أن المعتبر في ذلك وجود ما يحصل في ظن المجتهد أنه أشبه.

الجواب: أن هذا غلط من قائله على مذهب القوم، وذلك لأنه ظن أنهم يعتبرون الأشبه من جهة الصورة[5] والهيئة ونحوها، وليس ذلك (كذلك)،[6] عند أصحابنا دائما يعتبر الأشبه من طريق ما يتعلق به من الحكم، والكيل والوزن أشبه عندهم فيما يتعلق بهما.[7] من الأكل والاقتيات.

وإذا كان كذلك لم يقدم ما ذكروه فيما وصفنا، وسلم لنا الأصل الذي قدمنا.

فإن قال: إن ما ذكرت من تعلق الحكم إنما هو كلام في دليل العلة، لا في العلة نفسها، والقياس إنما يقع على العلة لا على دليلها.

قيل له: وهذا غلط ثان، لأن الكيل والوزن إنما صارا علة لأنهما بهذا الوصف الذي ذكرنا من تعلق الحكم بهما، فإذا كان تعلق الحكم بالكيل والوزن وصفا من أوصافهما[8] كانا أشبه بالحادثة من الأكل والاقتيات من باب تعلق الحكم بهما.

---

(١) طمست هذه الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

(٢) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٣) في ح «مما».

(٤) في هـ «من».

(٥) في ح «الضرورة».

(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٧) في ح زيادة «من الحكم».

(٨) في هـ «أوصافها».

فتبين بما وصفنا أن الأشبه إنما هو صفة راجعة إلى الأصل المقيس (عليه لا إلى)[1] ظن المجتهد، ثم نقلب عليه، هذا السؤال فيما (يعتبره هذا القائل من)[2]الأشبه في ظن المجتهد.

فيقال له: خبرنا عن الكيل أو الأكل أو الاقتيات، أيقول: إن بعض هذه الأوصاف أشبه في ظن المجتهد بالبر والتمر (من بعضه)؟[3]

فإن قال: نعم.

قيل له: وكيف يجوز أن يظن[4] ذلك؟ ومعلوم أن (شبه الأرز بالبر)[5] في كونهما مكيلين لشبهه به في كونهما مأكولين ومقتاتين (ومدخرين)[6] فغلبة الظن في هذا الوجه ساقط.

فإذا (لا)[7] اعتبار في ذلك بحصول (الأشبه)[8] (غير هذا الوجه)،[9] اللهم إلا أن يسقط اعتبار الأشبه، ويعتبر وجود (الشبه)[10] حسب. فيؤديك هذا إلى إسقاط الاجتهاد رأساً، رد الحادثة إلى أي الأصول شاء القائس، لوجود الشبه بينها وبينه من وجه من الوجوه، وهذا قول خارج عن أقاويل الفقهاء.

فإن قال قائل: أليس قد جاز أن يتعبدنا الله تعالى بالاجتهاد في طلب عدالة الشاهد، وإن علم الله تعالى أنه ليس هناك عدالة، فما أنكرتم أن يكون كذلك (حكم)[11] الحوادث؟

قيل له: لو لم نظن[12] أن هناك عدالة لما صح تكلفنا الاجتهاد في طلبها.

---

(١) طمست هذه العبارة من هـ بأثر الرطوبة.

(٢) طمست هذه العبارة من هـ بأثر الرطوبة.

(٣) طمست هذه العبارة من هـ بأثر الرطوبة.

(٤) في ح « تظن ».

(٥) طمست هذه العبارة من هـ بأثر الرطوبة.

(٦) طمست هذه الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

(٧) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٨) طمست هذه الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

(٩) عبارة ح « من غير هذه الوجوه».

(١٠) طمست هذه الكلمة من هـ بأثر الرطوبة.

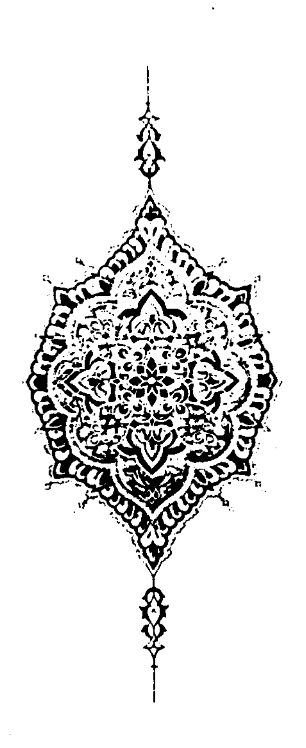
(١١) لم ترد هذه الزيادة في ح

(١٢) في هـ « يظن »

ألا ترى: أنه لا يصح أن يكلفنا (طلب)[1] عدالة الفاسق الذي[2] قد علم بفسقه، وإنما صح الاجتهاد لأننا ظننا أن هناك عدالة فاجتهدنا في طلبها.

فهل تقول أنت في حكم الحادثة: إني أظن في الأصول ما هو أشبه بها في الحقيقة؟.

فإن قلت هذا: فقد تركت قولك: في أن الأشبه إنما يتبع ظن المجتهد، لا[3] الأصل المطلوب في رد الحادثة إليه، وإن أقمت على قولك: إنه ليس هناك أشبه في الحقيقة، ولم يصح لك الاستشهاد بمسألة المتحري في طلب عدالة الشهود، بل كانت شاهدة عليك، من حيث لو علمنا أن لا عدالة لما صح الاجتهاد في طلبها.



(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) في ح زيادة «هو».

(٣) في ح «لأن».



فصل

أختلف أهل العلم فيما يوجبه[1] الاجتهاد من الأحكام، هل يسمى دينا لله تعالى؟

فقال قائلون: (لا يقال: إنه دين)[2] لله تعالى، لأنه يوجب أن يكون الله تعالى قد شرع لنا أديانا مختلفة، على حسب اختلاف المجتهدين.

ويلزم قائله أيضا: أن يقول: إن دين الله تعالى يحل تركه والعدول عنه، ولو جاز ترك دين الله تعالى لجازت مخالفة الرسول ﷺ.

ومن الناس من يطلق أنه دين الله تعالى، لأنه لو لم يكن دينا لله تعالى لكان فيه إحلال الفروج والدماء والأموال بغير دين الله تعالى.

قال أبو بكر: والصحيح أنه دين لله تعالى (ومن أبى إطلاق ذلك فإنما خالف في الاسم لا في المعنى، لأن أصحاب الاجتهاد كلهم مجمعون أن الله تعالى)[3] قد فرض القول به على من أداه إليه اجتهاده، وأن العامل به عامل من الله تعالى، وما ألزمونا من إيجاب أن الله تعالى أديانا مختلفة، فانه لا يلزم، لأن اختلاف الفروض من جهة النص لم يلزمهم (ذلك).[4]

كذلك إذا قلنا من جهة الاجتهاد: لم يلزمنا، وإنما يمتنع إطلاق ذلك على مذهب من يجعل الحق في واحد، وما عداه خطأ، فلا يطلق: أنه دين لله تعالى، لأنه لا يأمن أن يكون ما أداه إليه اجتهاده خطأ، ليس هو الحكم المطلوب.

فأما من أعطى أنه مصيب للحق عند الله تعالى، وأن حكم الله تعالى على كل واحد[5] في أحكام الحوادث ما أداه إليه اجتهاده، فلا وجه لامتناعه من اطلاق القول: بأن ما فرضه الله تعالى عليه من هذا الوجه هو دين الله تعالى.

---

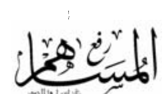
(١) في ح «يوجب».

(٢) عبارة ح «يقال إنه لا دين»

(٣) ما بين القوسين ساقط من ح.

(٤) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٥) في هـ «أحد».



الباب الخامس بعد المائة
في
الكلام على عبيد الله بن الحسن العنبري

باب :
الكلام على عبيد الله بن الحسن العنبري

قال أبو بكر:[1] زعم عبيد الله العنبري:[2] إن اختلاف أهل الملة في العدل والجبر،[3] وفي التوحيد والتشبيه، والإرجاء والوعيد، وفي الاسماء، والأحكام، وسائر ما اختلفوا فيه. كله حق وصواب. إذ كل قائل منهم فإنما اعتقد ما صار إليه من جهة تأويل[4] الكتاب والسنة، فجميعهم مصيبون، لأن كل واحد[5] منهم كلف أن يقول فيه بما غلب في ظنه، واستولى عليه رأيه، ولم يكلف فيه علم المغيب عند الله تعالى، على حسب ما قلنا في حكم المجتهدين في أحكام حوادث الفتيا.[6]

---

(١) في هـ زيادة «قدس الله روحه».

(٢) هو عبيد الله بن الحسن بن حصين العنبري القاضي، ولد سنة خمس ومائة، وقيل: ست ومائة، من سادات أهل البصرة علما وفقها، ولي قضاءها، وكان ثقة محمودا، قال النسائي: فقيه، بصري، ثقة، روى له مسلم حديثا، واتهم أنه يقول: كل مجتهد مصيب، وللإمام أحمد بن حنبل فيه كلام، توفي سنة ثمان وستين ومائة.

انظر: التهذيب ٧/ ٧، وميزان الاعتدال ٣/ ٥، وحلية الأولياء ٩/ ٦، وتأويل مختلف الحديث لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة ٤٤، تحقيق محمد زهري النجار، ط دار الجيل ١٣٩٣ - ١٩٧٢، والتقريب ١/ ٥٣١، وتاريخ بغداد ١٠/ ٣٠٦

وقد وقع في بعض كتب الأصول خطأ أو تصحيف لاسمه، ففي الإبهاج ذكره باسم: عبيد الله بن الحسين ٣/ ١٧٧، وفي المستصفى ٢/ ٣٥٩، والتبصرة ٤٠١ باسم: عبد الله بن الحسن، وهكذا في أكثر من كتاب.

١) في ح «الخبر».

(٤) في ح «بأصل».

(٥) في ح «كلا».

(٦) اختلفت الروايات عن العنبري في هذه المسألة: فروي عنه في أشهر الروايتين: أن كل مجتهد في العقليات، (ومنه ما ذكره الجصاص آنفا عن العنبري): مصيب في الذين يجمعهم الإسلام من =



قال أبو بكر: وهذا مذهب فاسد ظاهر الانحلال.

والأصل فيه: أن التكليف من طريق الاجتهاد إنما يصح على الوجه الذي يصح ورود النص به، (وكل ما)[1] أجزنا فيه الاجتهاد، وصوبنا فيه المجتهدين على اختلافهم فيه، فإنما أجزناه على وجه يجوز ورود النص بمثله من الأحكام المختلفة.

فأما العدل[2] والجبر،[3] والتوحيد والتشبيه[4] ونحو ذلك، فإنه غير جائز ورود النص فيه بجميع أقاويل المختلفين. والذي كلف المختلفون فيه اعتقاد كل شيء منه على ما هو عليه، ويستحيل ورود النص بتكليف بعض الناس القول بالعدل، وآخرين القول بالجبر،[5] وبتكليف[6] بعضهم القول بالتوحيد، وآخر القول بالتشبيه.[7]

= المجتهدين، وأما الكفرة فلا يصوبون، وحكي عن الجاحظ مثله، إلا أنه قال: لا إثم على المجتهد المخطيء، بخلاف المعاند - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - ونقل عن العنبري في رواية أخرى: أنه صوب الكافرين المجتهدين، دون الراكبين البدعة، وحكى قوم عن العنبري والجاحظ: أنهما قالا: ذلك فيمن علم من حاله استفراغ الوسع في طلب الحق. وقال ابن دقيق العيد: ما نقل عن العنبري والجاحظ إن أراد أن كل واحد من المجتهدين مصيب لما في نفس الأمر فباطل، وإن أريد به أن من بذل الوسع، ولم يقصر في الأصوليات، يكون معذورا غير معاقب، فهذا أقرب، لأنه قد يعتقد فيه أنه لو عوقب وكلف بعد استفراغه غاية الجهد لزم تكليفه بما لا يطاق، قال: وأما الذي حكي عن العنبري في الإصابة في العقائد القطعية فباطل قطعا، ولعله لا يقوله إن شاء الله تعالى. قلت: نقل محمد بن إسماعيل الأزدي: أن العنبري رجع عن هذا المسألة التي ذكرت عنه، لما تبين له الصواب. التهذيب ٧/٧.

وانظر تفصيل ذلك والرد عليه في: إرشاد الفحول ٢٥٩، والإبهاج ٣/ ١٧٧، والمستصفى ٢/ ٣٥٩، ومسلم الثبوت ٢/ ٣٧٦، والتلويح ٢/ ١٨٨.

(١) في ح «كلما».

(٢) في ح «العدول».

(٣) في ح «الخبر».

(٤) في ح «والتشبه».

(٥) في ح «الخبر».

(٦) في ح «بتكلف».

(٧) في ح «بالتشبه».



وكذلك سائر ما اختلف فيه أهل الملة من صفات الله تعالى وأسمائه، لتناقض القول به، واستحالته.

فلما كان ذلك كذلك لم يجز أن يكلفوا القول بالمذاهب المختلفة، من طريق النظر والاجتهاد وعليه الرأي، وجاز تكليفهم القول بأحكام الحوادث على ما يؤديهم إليه الاجتهاد، لجواز ورود النص (به)،[1] على الوجوه المختلفة. ومن جهة أخرى: إن القائلين بهذه المذاهب من أهل الملة على اختلافهم فيها، متفقون قبل عبيد الله بن حسن على إيجاب التأثيم[2] والتضليل[3] بالخلاف فيها،[4] فمن صوب الجميع من المختلفين فهو خارج عما انعقد به إجماع الجميع.

ومن جهة أخرى: إنا قد علمنا حقيقة صحة ما اعتقدناه في هذه الأمور، بدلائل ظاهرة معقولة كدلائل[5] التوحيد، إثبات الصانع القديم، وأنه عدل لا يجور، وتثبيت الرسل عليهم السلام، ونحوها.

فلما كان الله تعالى قد أقام على حقائق هذه الأمور أدلة توجب العلم بمدلولاتها على الوجه الذي ذكرنا، لم يجز أن يكون الذاهب عن الدليل مصيبا، إذ قد جعل له السبيل إلى إصابة الحقيقة من جهة إقامة الدلالة.

وأيضا: فلما كان التكليف في هذه الأمور متعلقا بالاعتقاد.

فلو كان الله تعالى قد أراد من الجبري والمشبه اعتقاد ما اعتقده، لكان مبيحا للجهل به وبصفاته.

ولو جاز ذلك لجاز منه إباحة الجهل به، وبكونه صانعا قديما، ولو جاز منه إباحة الجهل للمكلفين بذلك لجاز منه أن يأمر بالجهل (به)،[6] فلما بطل ذلك علمنا أن الحق (في)[7] واحد من أقاويل المختلفين فيه، وهو ما قامت دلالته وثبتت حجته، وأن من خالف فيه. وعدل عنه، فهو ضال غير مهتد.

---

(١) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٢) في النسختين زيادة «والبراءة».

(٣) في ح «والتحليل».

(٤) في ح «منهم».

(٥) في هـ «كذلك».

(٦) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٧) لم ترد هذه الزيادة في ح.





وأيضا : فلا يخلو القائل بذلك من أن يُجَوِّز على الله تعالى تكليف المجتهدين فيه العلم بحقيقة القولين، حتى يكون مكلفا لكل واحد منهم صحة وقوع العلم بحقيقة ما أداه إليه إجتهاده ونظره، على اختلاف المقالتين، وتضاد المذهبين، أويكلف كل واحد منهم الظن بما أداه إليه اجتهاده، دون حقيقة العلم.

فإن كان تكليفه إياهما متعلقا بحقيقة العلم، فإنا قد علمنا أن حقيقة العلم واحدة، لا يجوز أن يتعلق بها علمان متضادان، فتكون معلومة من تلك الجهة بالعلمين.

كما لا يجوز أن يكون للشيء الواحد حقيقتان متضادتان.

فلما استحال ذلك علمنا استحالة تكليف أهل العلم بها على وجهين متضادين، (وإن قلنا:إنه كلفهما الظن فحسب، دون حقيقة العلم، من حيث لا يستحيل وجود الظن منهما على وجهين متضادين).[1]

وإن كانت الحقيقة واحدة، فإن ذلك ممتنع من الوجوه التي ذكرنا، إذا لم يكن مقارنا للنظر المؤدي إلى المعرفة، وكان مع الإعراض عن النظر وسكون النفس إلى ما يغلب في الظن.

فأما إذا كان مقارنا للنظر وطلب الحقيقة، فإنه قد يكون الظن مباحا على هذا الوجه بسبب مايستفرغ مدة النظر، فيؤديه إلى المعرفة والعلم بحقيقة المطلوب.

ويمتنع أيضا: تكليف الظن على الوجه الذي ذكرنا، من جهة ورود النص بمثله ومن جهة مافيه من إباحة الجهل بالله تعالى وبصفاته، وبما وصفنا من ظهور دليل الحقيقة منها، وبما[2] وصفنا من اتفاق الجميع من المختلفين، على أن الحق في واحد منهما، وعلى تأثيم من خالف فيه، وهو متفارق لما وصفنا من الاجتهاد في أحكام حوادث القياس من سائر الوجوه التي ذكرنا.

أحدها : أنه ليس في الحكم مما[3] طريقه حقيقة واحدة، بل حكمه على كل أحد إمضاء ما أداه إليه اجتهاده، وسائر الأمور التي ذكرنا من العدل والجبر والتوحيد والتشبيه[4] قد حصلت على حقيقة معلومة، فغير جائز أن يكون الحكم عند الله تعالى بخلاف حقائقها.

---

(١) مابين القوسين لم يرد في ح.

(٢) في هـ «وما».

(٣) في ح «فيما».

(٤) في ح «التشبه».



ومنها : أن أحكام الحوادث إنما يصح تكليفها على الوجه الذي يجوز ورود النص به، كاختلاف فرض المسافر والمقيم،[1] والحائض والطاهر.

ولما امتنع ورود النص في سائر الأشياء التي ذكرنا على الوجوه المختلفة لم يصح تكليف اعتقادها على تلك الوجوه.

فإن قال قائل: ما أنكرت أن يكون على واحد من المختلفين في صفات الله تعالى وأفعاله إنما كلف ما غلب في ظنه، واستولى على رأيه، دون إصابة الحقيقة، إذ لا يستحيل وجود الظن من كل واحد منهم على الوجوه المختلفة، فيصح تكليفهم ذلك، دون المغيب عند الله تعالى من حقيقته.

كما كلف المتحري للكعبة الاعتقاد بما يغلب في ظنه من جهتها، مع اختلاف الجهات وتضادها، فكلف واحد الاعتقاد بأنها في جهة الشمال، إذا غلب ذلك في ظنه، وكلف الآخر الاعتقاد بأنها في جهة الجنوب، عند غلبه ذلك في ظنه، مع تضاد الجهتين، واستحالة ورود النص بهما، والكعبة لها حقيقة واحدة عند الله تعالى، وجهة واحدة لا يؤثر[2] فيها اجتهاد المجتهدين، ولا يغيرها عن جهتها التي هي فيها اختلاف المختلفين.

وكذلك فرض[3] على واحد غلب في ظنه عدالة الشهود: اعتقاد عدالتهم وإمضاء الحكم بشهادتهم. وفرض على آخر غلب في ظنه (فسقهم):[4] اعتقاد فسقهم، وإلغاء شهادتهم، ومعلوم أنهم لا يخلون من أن يكونوا عند الله تعالى عدولا أو فساقا، قد حصلت حالهم عند الله تعالى على إحدى جهتين.

وكذلك النفقات، وتقويم المستهلكات، ومقادير المكيلات، والموزونات، قد تختلف آراء المجتهدين فيها على حسب ما يغلب في ظنونهم، ومعلوم أن لهذه الأمور حقائق عند الله تعالى، قد حصلت على وجه واحد، إما موافقة لظن بعضهم، أو مخالفة لظن جميعهم، إذ جائز[5] أن يكون الحق في غير ما قالوا، ومع ذلك فغير جائز ورود النص بها على الوجوه التي حصل اختلاف المختلفين فيها، فقد صح تكليفهم الظنون على اختلافها وتضادها،

---

(١) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٢) في ح « يريد ».

(٣) في ح زيادة «كل».

(٤) سقطت هذه الزيادة من ح.

(٥) في هـ « جاز ».



بحقيقة واحدة، فما أنكرتم من مثله فيما اختلفت الأمة فيه من صفات الله تعالى وأفعاله، ونحوها، [١] وأن يكونوا متعبدين[٢] باعتقاد ما يغلب في ظنونهم، وليس عليهم شيء من المغيب عند الله تعالى من حقيقة المظنون، إذ لم يكلفوا المغيب.

وجائز للإنسان إذا غلب في ظنه الشيء أن يقول: هو كذا، ومراده أنه كذلك عندي، وفي ظني، فيكون صادقا.

ألا نرى: أنه يجوز إن غلب في ظنه أن الكعبة في هذه الجهة، أن يقول: هذه جهة الكعبة، ويقول آخر غلب في ظنه جهة أخرى: إن هذه جهتها، وإنما يرجع فيه إلى ما عنده لا إلى المغيب عند الله تعالى من حقيقتها.

وقد حكى الله تعالى عن بعض أنبيائه عليهم السلام: أنه أماته مائة عام ثم بعثه «قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم»[٣] وكان صادقا، لأن إطلاقه ذلك كان متعلقا بما كان غلب في ظنه.

وحكى الله تعالى عن أصحاب الكهف أنهم قالوا: «لبثنا يوما أو بعض يوم»[٤] وكانوا صادقين في قولهم، إذ كان قولهم ذلك إنما صدر عن ظنونهم، وما كان عندهم في اعتقادهم، وقال ذو اليدين للنبي ﷺ: (أقصرت الصلاة أم نسيت؟ فقال النبي ﷺ: كل ذلك لم يكن) ومعناه: لم يكن عندي، فإذا قد جاز إطلاق ذلك من الأنبياء صلوات الله عليهم والأتقياء الممدوحين، وكان ذلك منهم متعلقا بغالب ظنونهم، دون ما يجوز ورود النص به، ودون حقيقة مظنونهم، فما أنكرتم أن يكون كذلك حكم ما اختلفت الأمة فيه؟ وأن كل من غلب في ظنه شيء واستقر غلبة رأيه متعبد باعتقاد ما غلب في ظنه، وأن يجوز له الإخبار به على الإطلاق، أنه كذلك، على حسب ما حكيناه عمن أطلق ذلك، وكان إطلاقه (سائغا جائزا)[٥] بما عنده في غالب ظنه.

الجواب: أن ما قدمنا كاف لمن يتدبره في إسقاط هذا السؤال من الوجوه التي ذكرنا، [٦] وفي إجازة ما شاء منه هذا السائل إجازة إباحة الجهل بالله تعالى وبصفاته.

---

(١) في ح «ويخصها».

(٢) في ح «معتقدين».

(٣) سورة البقرة آية ٢٥٩

(٤) سورة الكهف آية ١٩

(٥) في ح «جائزا سابقا».

(٦) في ح زيادة «هو».



ولو جاز[1] أن يبيح ذلك لجاز أن يأمر به، ولو جاز هذ لجاز أن يأمر بالكذب عليه ويشتمه، ويشتم أنبياءه عليهم السلام، وهذا قبيح لا يجوز فعله (على الله تعالى)،[2] فلا يمكن القائل بهذا القول الانفصال ممن أجاز مثله في جميع ما اختلف الناس فيه، من أهل الملة وغيرهم من سائر أصناف أهل الالحاد والشرك، حتى يكون كل معتقد منهم بشيء غلب في ظنه مأمورا باعتقاد ما اعتقده، وأن لا يكون لما اختلفت الأمة فيه اختصاص بتجويز ذلك فيه، دون ما خالف فيه الخارجون عن الملة، من سائر أصناف أهل الإلحاد والشرك.

فلما كان تجويز ذلك تصويب المجتهدين فيه مؤديا إلى انسلاخ من الإسلام والخروج عن الملة كان كذلك[3] حكم المختلفين من الأمة في صفات الله تعالى ذكره، وما يجوز عليه مما لا يجوز، ومن حيث كان ظهور دلائل التوحيد، (وتثبيت الرسل)[4] مانعا من تصويب المختلفين فيه ـ على اختلافهم ـ وجب مثله في اختلاف أهل الملة وصفات الله تعالى ذكره وأفعاله.

وما[5] ذكره من أمر المختلفين[6] في تحري الكعبة، وتعديل الشهود والنفقات، وإثبات مقادير المكاييل والموازين لغالب الظن، وتكليف كل أحد ما أداه إليه اجتهاده مع كون الحقيقة فيها عند الله تعالى واحدة، وامتناع ورود النص بها على حسب وجود لااختلاف، فليس هو مما ذكرنا في شيء، وذلك (أنه)[7] ليس الفرض على المتحرى للكعبة هو ظنه بأن الكعبة في هذه الجهة دون غيرها.

وكذلك (الفرض على المتحرى)[8] الحاكم ليس الفرض الذي كلف وجود الظن منه[9] بأن هذا عدل، أو فاسق وكذلك النفقات ونحوها.

---

(١) في ح « أجاز».

(٢) في هـ «تعالى».

(٣) في ح «ذلك».

(٤) عبارة ح «وسبب التوحيد».

(٥) في هـ «وأما».

(٦) في ح « المجتهدين».

(٧) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٨) لم ترد هذه الزيادة في ح.

(٩) في هـ «فيه».





وإنما[١] تعلق التكليف في هذه الأشياء بأمور أخر قد أمروا بإمضائها عند وجود غلبة الظن منهم على وصف، وإن لم يكن الظن نفسه هو المأمور به.

فأما من أداه اجتهاده إلى أن هذه جهة للكعبة أن يصلي إليها، ومن غلب في ظنه عدالة الشهود، أمضى الحكم بشهادتهم، ومن استولى على رأيه أن قيمة الثوب المستهلك كذا، أن يلزمها مستهلكه.

ألا ترى: أنه لولا الصلاة المفروضة عليه إلى جهة الكعبة، لما كان مأمورا بطلبها ولا التحري لجهتها.

ومن[٢] ليس عليه استماع البينة أو الإخبار بالاجتهاد في تعديل الشهود[٣] (فالتحري)[٤] عنه ساقط.

وكذلك من ليس عليه إلزام حكم لغيره في ضمان ما احتاج إلى التقويم، فليس عليه الاجتهاد.

فعلمت أن التكليف في هذه المواضع متعلق بإمضاء الحكم بما غلب في ظنه، لا الاعتقاد للظن، وكل ما كلف من ذلك وأمر بامضائه و[٥] غلب في ظنه فإنه جائز ورود النص بمثله.

ألا ترى: أنه جائز أن يأمر بعض الناس بالتوجه إلى الكعبة، وبعضهم بالتوجه إلى غيرها مع العلم بها، كالخائف ونحوه.

وجائز أن يكلف الإنسان الحكم بشهادة هذين، ويكلف آخر أن لا يمضي حكما بشهادتهما.

وجائز أن يكلف بعض الناس أن يلزم مستهلك هذا الثوب عشرة دراهم، ويكلف آخر إذا اختصموا إليه أن يلزمه أحد عشر درهما، فالأمور التي تعلقت بها صحة التكليف على اختلافها يجوز ورود العبارة بها من طريق النص، فلذلك كان الجميع مصيبين، وسقط اعتبار الظنون المختلفة، إذ ليست هي الفروض التي كلفوها، وإن كانوا إنما كلفوا الفروض

---

(١) في ح «وأما».

(٢) في ح «ولم».

(٣) في ح زيادة «والمخبرين».

(٤) سقطت هذه الزيادة من ح.

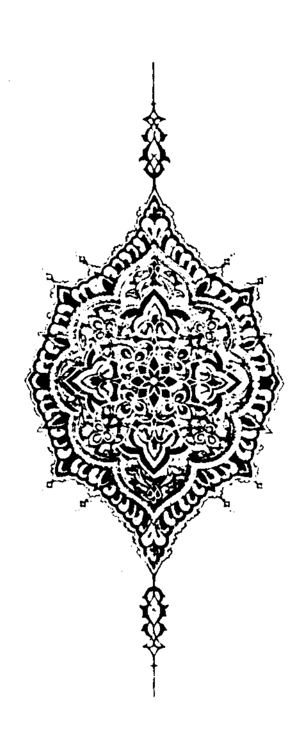
(٥) في هـ زيادة «مما».





عنـد وجـودهـا، كما يكلف الفـرض عنـد البلوغ[1] فحضـور أوقـات، وأمور ليست هي في أنفسها فروضا.

وليس كذلك (حكم)[2] ما اختلفت فيه الأمة من صفات الله تعالى، وأفعاله عز وجل، لأن الحكم الذي كلفوه في ذلك هو الاعتقاد للشيء على ما هو، لا حكم عليه فيها غيره، فلم يكن جائـزا أن يبيـح الله تقدست اسماؤه لهم اعتقاد ما كلفهم اعتقاده على ما هو به أن يعتقدوه على خلاف ما هو عليه، فلذلك كان الحق في واحد من تلك الأقاويل، وهو الذي صادف حقيقة المطلوب على ما هو عليه، وما عداه فضلال وباطل. والله أعلم بالصواب.



(١) في ح «التطوع».

(٢) في ح «يصدق».

كتب في آخر النسخة «ح»: فرغ من نسخ هذا الكتاب الفصول للرازي بعون الله المجازي، الفقير إلى رحمته، محمد بن ماضي، عفا الله عنه، ومتع به مستنسخه وناظره. العصر في يوم الإثنين المبارك من شهر ربيع الآخر، عام ثمان وأربعين وسبع مائة. أحسن الله عافيته، وذلك بالمسجد الأقصى».

وكتب في آخر النسخة «هـ»: «هذا آخر أصول الفقه للإمام أبي بكر الجصاص، أحمد بن علي الرازي، رحمه الله، فرغ عن كتابته العبد الضعيف أبو حنيفة، أمير كاتب، بن أمير عمر العميد، المدعو بقوام الفارابي، الإتقاني[1] بدمشق، حماها الله عن الآفات، سرار المحرم من سنة تسع وأربعين وسبعمائة، وكان تاريخ النسخة التي كتبت هذه النسخة منها في رجب من سنة إحدى وتسعين وثلثمائة، وكان وفاة أبي بكر الرازي سنة سبعين وثلمثائة.

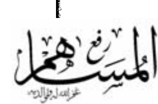
والحمد لله كما هو أهله، وصلواته على سيدنا محمد وآله أجمعين. قوبل بقدر الوسع والإمكان بالأصل المنسوخ منه، في شهر ربيع الأول من السنة المذكورة».

تم دراسة وتحقيق كتاب «الفصول في الأصول» للإمام الجصاص ولله الفضل والمنة.



(١) هو أمير كاتب: بن أمير عمر بن أمير غازي، الفارابي، الإتقاني، العميري، أبو حنيفة، قوام الدين، فقيه حنفي، سكن دمشق، ودرَّس بها، ثم استوطن القاهرة. توفى سنة ثمان وخمسين وسبعمائة.
انظر: الفوائد البهية، والنجوم الزاهرة ١٠/ ٣٢٥، وراجع الأعلام ١/ ٣٥٦





فهرس

الجزء الرابع

الباب الثمانون
في

باب
الكلام في إثبات القياس والاجتهاد

الباب الحادي والثمانون
في
القول في الوجوه التي يوصل بها
إلى أحكام الحوادث

الباب الثاني والثمانون

في

ذكر الدلالة على إثبات الاجتهاد

والقياس في أحكام الحوادث

باب

ذكر الدلالة على إثبات الاجتهاد

والقياس فى أحكام الحوادث

الباب الثالث والثمانون
في
ذكر وجوه القياس

الباب الرابع والثمانون
في
ذكر ما يمتنع فيه القياس

باب
ذكر ما يمتنع فيه القياس

فصل
ماخص بالأثر من جملة قياس

الباب السادس والثمانون
في
وصف العلل الشرعية وكيف استخراجها

الباب السابع والثمانون
في
ذكر الوجوه التى يستدل بها على كون الأصل معلولا

الباب الثامن والثمانون
فيما يستدل به على صحة العلة

الباب التاسع والثمانون
في
القول فى اختلاف الأحكام مع
اتفاق المعنى، واتفاقها مع
اختلاف المعاني

الباب التسعون
في
ذكر شروط الحكم مع العلة

الباب الحادي والتسعون
في
ذكر الأصناف التي تكون علة للحكم

الباب الثاني والتسعون
في
القول في مخالفة علة الفرع لعلة الأصل

الباب الثالث والتسعون
فيما يضم إلى غيره فيجعلان
بمجموعهما علة الحكم
وما لا يضم إليه ، وما جرى مجرى ذلك

الباب الرابع والتسعون
في
القول فى تعارض العلل
والإلزام وذكر وجوه الترجيح

الباب الخامس والتسعون
في
ذكر وجوه الاستدلال بالأصول على
أحكام الحوادث

الباب السادس والتسعون
في
القول في الاستحسان

الباب الثامن والتسعون
في
القول فى تخصيص أحكام العلة الشرعية

الباب التاسع والتسعون
في
الاحتجاج لما تقدم ذكره

الباب المكمل للمائة
في
القول في صفة من يكون من أهل الاجتهاد

الباب الأول بعد المائة
في
القول في تقليد المجتهد

الباب
الثاني بعد المائة
في
القول بالاجتهاد بحضرة النبي

الباب الثالث بعد المائة
في
القول في حكم المجتهدين وإختلاف أهل العلم فيه
وفيه فصل: في سؤالات من قال : إن الحق واحد واحتجاجهم لذلك

فصــل

في سؤالات من قال : إن الحق في واحد احتجاجهم لذلك

الباب الرابع بعد المائة
في
القول في إثبات الأشبه المطلوب
وفيه فصل : إذا اختلف أهل العلم فيا يوجبه الاجتهاد من الأحكام

الفهـــارس

ملاحظة خاصة بترتيب الفهارس

١ ـ بالنسبة للآيات القرآنية وضع بعد رقم الجزء الذي وردت فيه الآية نقطتان هكذا :ثم أرقام الصفحات مفصولا بين كل صفحة بفاصلة ،

٢ ـ بالنسبة للأحاديث النبوية والآثار وضع بعد رقم الجزء نقطتان هكذا : ثم أرقام الصفحات ووضعت الصفحة التي ورد فيها الحديث أو الأثر بين قوسين هكذا [ ]

٣ ـ بالنسبة للأعلام وضع بعد رقم الجزء نقطتان هكذا :ووضعت الصفحة التي وردت فيها ترجمة العلم بين قوسين هكذا [ ]

٤ ـ وضع في الفهارس مستدرك للأعلام الذين لم يترجم لهم أثناء التحقيق وقد وردت أسماؤهم في أماكنها من التسلسل الأبجدي مع الاحالة إلى رقم الترجمة في الاستدراكات.

الآيـات القـرآنية

أولا : الآيات القرآنية

(سورة البقرة)

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المـائدة

سورة الأنعـــام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة التوبـة

سورة يونس

سورة هـود

سورة الأنبياء

سورة الحـج

سورة المؤمنون

سورة النـــور

سورة الفرقان

سورة الشعراء

سورة النمل

سورة القصص

سورة العنكبوت

سورة الـروم

سورة لقمان

سورة السجدة

سورة الأحزاب

سورة سبأ

سورة فاطر

سورة ياسين

سورة الصافات

سورة ص

سورة الزمر

سورة غافر

سورة فصلت

سورة الشورى

الرقم	الآيـــــة	الصفحات

سورة النجم

سورة الواقعة

سورة الحديد

سورة المجادلة

سورة الحشر

سورة المزمل

سورة المدثر

سورة القيامة

سورة الإنسان

سورة النازعات

سورة عبس

ثانيا : فهرس الأحاديث النبوية

الرقم	الحديث	الصفحات
١٧	إذا خرصتم فجذوا	٢: [٣١٠]
١٨	إذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب	٤: [٤٥]
١٩	إذا صليتما في رحالكما وجئتما فصليا	١: [٤١٠] ٤١٧
٢٠	إذا قام أحدكم من الليل فلا يدخل يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا	٣، [١١٩]
٢١	إذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا	١: [٤١]
٢٢	إذا مات المرء انقطع عمله	٢: ٣١٢
٢٣	إذا وجدت الماء فأمسه جلدك	٢: [١٤٩]
٢٤	أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم	٤، [٤٩]
٢٥	أرأيت لو كان على أبيك دين؟	٤: [٤٨] ١٣٣
٢٦	أرأيت لو كان عليها دين	٤، [٤٨]
٢٧	أرجو أن أكون أتقاكم لله وأعلمكم به	٣: [٢٢٦]
٢٨	استعينوا بالركب	٣: [٢٠٦]
٢٩	اسجع كسجع الأعراب	٤: [٥٩]
٣٠	اسكتوا عني ما سكت عنكم	٣: [٢٥٤]
٣١	اشتري بريرة واشترطي الولاء ...	٢: [١٧٣]
٣٢	أشعر البدن	٢: ٢٨٤
٣٣	أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم	٣: ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٧، ٣٦٣
٣٤	اعتق رقبة	٢: ٣١٥
٣٥	أعطى الجدة السدس	٢: [٤١]
٣٦	أعطى الجدة السدس	٣: ٦٨
٣٧	أعطيت خمسا لم يعطهن نبي قبلي منها: أني أحلت لي الغنائم ولم تحل لمن قبلي	٤: [٣٠٥]
٣٨	أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضكم زيد	٤: ٣٣٦
٣٠	أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم حقا في أموالهم	١: [٣٢٧]
٤٠	اغد يا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها	١: [٤٠١]، ٢: ٣١٤، ٣١٥

الرقم	الحديث	الصفحات
٨	قطع المستعيرة	١: ٣٩٨
٩	قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن	٢: [٣٤٩]
١٠	قل يا أيها الكافرون تعدل	٢: [٣٤٩]
١١	قنت فى المغرب والعشاء وسائر الصلوات	١: [١٧٧]، ٢: ٣٠٧

(ك)

الرقم	الحديث	الصفحات
١	كان إذا دخل بيتهيخصفالنعل ويخيط الثوب	٣: ٢٣٢
٢	كان لا يرفع إلا فى تكبيرة الافتتاح	٣: ١٦٣
٣	كان يأمرنا بالغسل	٣: ٢٠٣، [٢٠٥]
٤	كان يجريهم (المنافقين) مجرى المسلمين في سائر أحكامهم	٣: ٣٢٠
٥	كان يرفع يديه إذا ركع ...	٢: ٣: ١٧٠، ٣٠٧
٦	كان يرفع يديه فى كل خفض ورفع	٣: [١٦٣]
٧	كان يصلي إلى بيت المقدس	٢: ٢١٧
٨	كان يصلي بالهجير حين قدم المدينة.	٢: [٢٨٤]
٩	كان يصلى تطوعاً حيث	٢: ٣٦٣
١٠	كان يصلي فمرت بهيمة فتقدم	٤: [٢٣٨]
١١	كان يقبل بعض نسائه ثم يصلي	١: [٢٠١] ٢٨٥
١٢	كان يقنت فى الفجر	٣: ١٦٩
١٣	كان يكون على قضاء أيام من رمضان فلا أقضيها إلا فى شعبان	٣: ١٠٩
١٤	كفوا أيديكم فى الصلاة	٣: ١٧٠
١٥	كل ذلك لم يكن، ثم أقبل على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فقال: أحق ما يقول ذو اليدين؟ فقالا: نعم	٣: ١٠٢، ٤: ٣٠٨
١٦	كل ربا في الجاهلية موضوع	٢: [١٩٠]
١٧	كل شراب أسكر فهو حرام	٢: [٢٩٩]
١٨	كنت نهيت عن الأوعية فاشربوا ولا تسكروا	٢: [٢٨١]

(ل)

الرقم	الحديث	الصفحات
٢١	لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب	٢: [٢٧٦]
٢٢	لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد	١: [٣٥٢]
٢٣	لا عدوى ولا طيرة	٣: [١٣١]
٢٤	لا عن بين عويمر العجلاني وامرأته	٢: [٣٩]
٢٥	لا قطع على حائز	١: ٣٩٨
٢٦	لا قود إلا بالسيف	٢: [٢٨٥]
٢٧	لا نكاح إلا بولى ولا نكاج إلابشهود	١: [٣٥١]
٢٨	لا وصية لوارث	١: [١٤٥]، ١٥٦، ١٧٤، ٣٩٦، ٣٩٧، ٢: ٣٤، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣: ٦٧
٢٩	لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه	١: ٢: ١١٥، [١٧٦] ٣٥٢، ٣٥٤
٣٠	حديث: لا وضوء من مس الذكر	٢: ٢٩٩، ٣: ١٦٣
٣١	لا يحج أحد عن أحد	٣: [٢٠٨]
٣٢	لا يحج بعد العام مشرك ...	٢: [١١٦]
٣٣	لا يحرم الرضعة ولا الرضعتان	١: [٣٢١]
٣٤	لا يحل دم امرىء مسلم	١: [٤٠٣]
٣٥	لا يحل لامرأه تؤمن بالله واليوم الأخر أن تسافر ...	١: [٢٤٧]
٣٦	لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها	٢: ٢٤٣
٣٧	لا يدخل الجنة ولد زنا	١: [٢٠٦]
٣٨	لا يوردن ممرض على مصح	٣: [١٣١]
٣٩	لقنها بلالا	٤: [٣٤]
٤٠	لك منها ما فوق الازار	١: [٣٤٧]
٤١	لم خلعتم نعالكم ؟ فقالوا: رأيناك خلعت فخلعنا. فقال: أخبرني جبريل أن نعلي قذرا	٣: [٢٢٢]
٤٢	لم يصل في الكعبة حين دخلها	٢: [٣٠٥]

(ن)

ثالثا : فهرس الآثـــار

الرقم	الآثــــــار	الصفحات
١٤	أقضي بالكتاب والسنة واجتهد رأيي	٤: [٢٨٣]
١٥	أقلوا الرواية عن رسول الله ﷺ وأنا شريككم	٣: [١٣٢]
١٦	أقول فيها برأيي فإن يك صوابا فمن الله تعالى وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان	٤: ٦٢، ٣٣٦
١٧	ألا يتقي الله زيد؟ يجعل ابن الابن بمنزلة الابن، ولا يجعل الجد بمنزلة الأب	٤: ٦١، ٦٣، ٣٣٦، ٣٣٧
١٨	أما إنها إن خاصمتكم بكتاب الله عز وجل خصمتكم	١: ١٠٦
١٩	إن أخذتم بالمقاييس أحللتم الحرام وحرمتم الحلال	٤: ٦٧
٢٠	إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطأوا، وإن كانوا قاربوك فقد غشوك، أرى عليك الدية	٣: [٢٨٦] ٤: ٣٣٦
٢١	إن يكن لك عليها سبيل فلا سبيل لك على مافي بطنها	٤: [٤١٨]
٢٢	إن آية الربا من آخر مانزل من القرآن وإن النبي ﷺ توفي من قبل أن يبين لنا فدعوا الربا والريبة	١: ٦٦
٢٣	إن آية الرجم في كتاب الله تعالى	٢: ٢٥٤، [٢٥٥] ٢٥٨
٢٤	إن جمعا بين الصلاتين من غير عذر من الكبائر	٣: [٢٠٦]
٢٥	إن الرجم في كتاب الله قرأناه ووعيناه	٢: ٢٥٧
٢٦	إن سورة الأحزاب كانت توازي البقرة	٢: [٢٥٥]
٢٧	إنكم تحدثون عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها	١: [١٦١]
٢٨	إن الله تعالى إنما أوجب النفقة للحامل إنما توجيونها لغير الحامل	١: ٣٠٣
٢٩	إن الله تعالى حرم المشركات على المؤمنين ولا أعلم من الشرك شيئا أكثر من قول المرأة عيسى أو عبد من العباد الله عز وجل	١: [٤٠٤]
٣٠	أن من الربا أبوابا لا تخفى منها السلم في السن	١: ٦٦
٣١	إنا نتوضأ بالحميم وقد أغلي على النار	٣: ١١٩، ١٢٧، ٤١
٣٢	إنما عملوا لله عز وجل وأجورهم على الله تبارك وتعالى	٣: ٣٠٩
٣٣	إنما كان ذلك قبل أن استحكمت الفرائض	٢: ٢٨٧
٣٤	أنه كان لا يحرم إلا عشر رضعات معلومات	١: [٣٢١]

رابعا : فهرس الأعلام

الرقم	الأعـــــلام	الصفحـات
١٤	إسماعيل بن عبدالرحمن بن ذئيب	٣: [٥٧]
١٥	أسيد بن حضير انظر الاستدراكات رقم - ١	٤: ٣٧
١٥م	إسماعيل بن عبدالرحمن بن أبي كريمة = السدي	٤: [٣٦]
١٦	ابن الأعرابي = محمد بن زياد	١: [٩٠]
١٧	الأشعث بن قيس : انظر الاستدراكات رقم - ٢	٦٢:٤
١٨	الأعمش = سليمان بن مهران الأسدي	٣: [١٤٨]، ١٨٩
١٩	الأقرع بن حابـس	٢: [١٣٧]، ٢٤٣
٢٠	أمامة بنت حمزة	٣: [٣٠١]
٢١	أمرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي	١: [٦٧]
٢٢	أمير كاتب	٤: [٣٨٤]
٢٣	أمية بن أبي الصلت	١: [٣٧٤]
٢٤	أنس بن مالك	١: [١٨٩] ٢: ٢٥٦، ٢٥٩، ٣: ٩٧، ١١٨، ١٣٣، ١٣٩، ١٦٢، ١٨٥، ٢٧٣، ٣١٦، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٦٤، ٤: ٤٢، ٥٨
٢٥	أنيس بن الضحاك الأسلمي	١: ٤٠١، ٢: ٣١٤، ٣١٥، ٣: [٨]
٢٦	أوس بن الصامت الأنصاري	١: [٢٣٢]، ٣٤٠
٢٧	إياس بن معاوية	٤: [٢٢٩]
	(ب)	
٢٨	البـراء بن عازب	١: [١٧٧]، ٢: ٣٠٧، ٣: ١٥٠
٢٩	بروَع بنت واشق الأشجعية	٣: [١٠٤]، ١٠٩، ١٣٥، ١٤٢
٣٠	بريدة بن الحصيب	٤: [٣٣١]، ٣٣٢
٣١	ابن بريدة = عبدالله بن بريدة الأسلمي	٤: [٣٣١]
٣٢	بريرة	٢: ١٧٣، ١٨١، ٣٠٥، ٣: [٧١]، ١٦٢، ١٦٨، ١٦٩، ٤: ٧٣، ٧٤، ١٣٠، ١٥١، ٢٠٦، ٢٠٨
٣٣	بسر بن سعد المدني	٣: [١٣٣]

(ش)

(ع)

الرقم	الأعلام	الصفحات
١٧٠	عبدالباقي بن قانع انظر الاستدراكات رقم - ١١	١: ١٨٧
١٧١	عبدالرحمن بن الزبير	١: [١٨٢]
١٧٢	أبوعبدالرحمن السلمي = عبدالله بن حبيب بن ربيعة	١: [٢٠٧]
١٧٣	عبدالرحمن بن عوف	٢: [٢٥٩]، ٣: ٦٨، ٨٦، ٩٩، ١١٧، ٢٧٩، ٣٤٥، ٤: ٥٥، ٥٨، ٢٨٣، ٢٨٤، ٣٣٧، ٣٤٠
١٧٤	عبدالرحمن بن أبي ليلى	٢: [١٧٢]، ١٧٣، ١٥٦، ٣: ١٥٦، ٤: ٦٢، [٦٦]، ٦٧
١٧٥	عبدالرحمن بن مهدي	٣: [١٥٥]
١٧٦	عبدالله بن أبي بن سلول	٣: [٦٧]
١٧٧	عبدالله بن أبي أوفى	٣: [٢٧٤]
١٧٨	عبدالله بن الحارث	٣: [٢٧٤]
١٧٩	عبدالله بن رواحة	٤: [٣٦]
١٨٠	عبدالله بن الزبير	١: [١٠٨]، ٤٠٥، ٣: ٩٨
١٨١	عبدالله بن زيد الأنصاري انظر الاستدراكات رقم - ١٢	٤: ٣٤، ٢٩٠
١٨٢	عبدالله بن سعد	٤: [٤٦]
١٨٣	عبدالله بن سلمة	٤: [٥٠]
١٨٤	عبدالله بن عتبة	٤: [٤٩]
١٨٥	عبدالله بن عكيم	٢: [٣١]، ٣: ١٩٢
١٨٦	عبدالله بن عمر بن الخطاب	١: [٤٠]، ١٠٨، ١٦٠، ٢٠٠، ٢٠٦، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٢: ١٧٥، ١٨٣، ٢٢٢، ٢٩٩، ٣٦٣، ٣: ٨٦، ٩٧، ٩٨، ١١٩، ١٢٩، ١٣٩، ١٤٠، ١٦٢، ١٦٨، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٨، ٣٣٤، ٤: ٤٠، ٧٣
١٨٧	عبدالله العنبري	٤: ٣٧٥

الرقم	الأعـــلام	الصفحات
٢٤٠	المتوكل = جعفر بن محمد	٣: [٥٥]
٢٤١	مجاهد بن جبر	١: [٢٠٦]،[٤٠٠]، ٢: ٢٨٦، ٣: ٢٣، ٣٤٥
٢٤٢	محارب بن دثار	٢: [١٧٤]
٢٤٣	محمد بن إسحاق	٢: [٣٦٤]
٢٤٤	محمد بن الحسن الشيباني	١: ٧٩، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٩٣، ٣٠٦، ٣٠٧، ٢: ١٧٧، ٣: [٢٢]، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٣، ١٨٤، ١٩٢، ٢٧١، ٣٠٠، ٣٢٩، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٦٢، ٣٧٢، ٤: ١٣٢، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٨٣، ٢٩٧، [٢٩٨]
٢٤٥	محمد بن زيد الواسطي	٤: [٣٢]، ٢٩٦، ٣٦٦
٢٤٦	محمد بن شجاع الثلجي	١: ٢٥، [٢٤٦]، ٢٩٤، ٢: ١٢٢
٢٤٧	محمد بن عبدالله	٣: [٢٣]
٢٤٨	محمد بن ماضي	٤: ٣٨٤
٢٤٩	محمد بن مسلمة الأنصاري	٣: [٦٨]، ٨٦، ١٠٦، ١٠٧
٢٥٠	محمد بن المنكدر	٤: [٤٨]
٢٥١	مريم عليها السلام	٢: ٣٥
٢٥٢	مسروق بن الأجدع الهمداني	٢: [٣٦١]، ٣: ٣٣٤، ٣٤٥، ٤: ٦١، ٦٥
٢٥٣	مسطح بن أثاثة	٢: [١١٣]
٢٥٤	مسعر بن كدام بن بهير الهلالي	٢: [١٧٤]
٢٥٥	أبومسعود البدري = عقبة بن عمرو	١: [٤٠٥]
٢٥٦	مسلم بن يسار	٢: [٣٦١]
٢٥٧	مسيلمة بن حبيب الكذاب	٣: ٣٦، [٢٩٦]، ٣٨٠

خامساً
البلدان والمواضع

سادساً
الديانات والفرق

سابعاً
الأمم والقبائل

ثامناً
الأشعار

	ج	ص
ب		
فإنك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يبدُ منهن كوكب	١	٣٦٤
د		
لو كنتَ من أحد يهجي هجوتكم يابن الرقاع ولكن لست من أحد	١	٣٥٢
أمرتهم أمري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا النصح إلا ضحى الغد	٣	٩٤
فلما عصوني كنت منهم وقد أرى غوايتهم وأنني غير مهتد	٣	٩٤
الأرض معقلنا وكانت أمنا فيها مقابرنا وفيها نوأد	١	٣٧٥
ر		
فدعها وسلِّ الهمّ عنك بجسرة ذمول إذا صام النهار وهجرا	١	٦٧
وكنا حسبنا كلَّ أسود تمرةً ليالي لاقينا جذام وحميرا	١	٣٦٤
فلما قرعنا النبع بالنبع بعضه ببعض أبت عيدانه أن تكسّرا	١	٣٦٤
سقيناهم كأسا سقونا بمثلها ولكنهم كانوا على الموت أصبرا	١	٣٦٤
ق		
فلو كان البكاء يرد شيئا بكيت على زياد أو عناق	١	٩١
على المرأين إذ مضيا جميعا لشأنهما بحزن واحتراق	١	٩١
ك		
يوضحن في قرن الغزالة بعدما ترشفن ذراب الغمام الركائك	١	٨٦

تاسعاً
الكتب

عاشـراً
الاسـتدراكات

الرقـم

١ **اسيد بن حضير :**

هو أسيد بن حضير بن سماك الأوسي، صحابي، شهد العقبة الثانية والمشاهد كلها، توفي سنة ٢٠ هجرية. أسد الغابة ١١٣/١، وتهذيب التهذيب ٣٤٧/١

٢ **الأشعث :**

هو الأشعث بن قيس الكندي، شهد اليرموك امتنع عن دفع الزكاة في عهد أبي بكر الصديق، ابن عساكر ٦٤/٣، والأعلام ٣٣٤/١

٣ **بشر بن غيات = بشر المريسي :**

هو بشر بن أبي كريمة، عبدالرحمن المريسي، فقيه معتزلي، النجوم الزاهرة، ٢٢٨/٢، تاريخ بغداد ٥٦/٧، الأعلام ٢٨/٢

٤ **أبوالحسن الكرخي :**

هو عبدالله بن الحسين الكرخي، الكوفي، انتهت إليه رئاسة الحنفية في عصره، شيخ الجصاص، وولي الجصاص بعده رياسة الحنفية، توفي سنة ٣٤٠هـ انظر ترجمته بتوسع في كتابنا الإمام أحمد بن علي الجصاص.

٥ **حماد بن أبي سليمان :**

لعله حماد بن أبي سليمان الأشعري، الكوفي، الفقيه، توفي سنة ١٢٠هـ خلاصة تهذيب التهذيب ٩٢

٦ **حمنة بنت جحش الأسدي :**

أخت أم المؤمنين زينب، كانت زوج مصعب بن عمير، الإصابة ٢٧٥/٤، أسد الغابة ٦٩/٦

٧ **خباب بن الأرت بن معد بن خزيمة التميمي :**

الصحابي، شهد بدرا والمشاهد، حدث عنه مسروق، وأبووائل، وأبومعمر، وقيس بن أبي حازم. مات بالكوفة سنة ٣٧ هجرية، سير أعلام النبلاء ٢٢٣/٢، طبقات بن سعد ١٦٤/٣، العبر ٤٣/١، الإصابة ٤١٦/١

٨ **ذو اليدين :**

ذو اليدين: العلمي، رجل من بني سليم، يقال له الخرباق. عاش حتى روى عنه المتأخرون. الإصابة ٤٧٧/١، أسد الغابة بهامش الإصابة.

الرقـم

٩ **أبو رافع = أسلم مولى رسول الله ﷺ :**
شهد أحداً ومابعدها، أسد الغابة ٧٧/١، الإصابة ١٥/١

١٠ **سالم مولى أبي حذيفة :**
هو سالم مولى أبي حذيفة بن عتبة، أحد السابقين الأولين من الصحابة الإصابة ٦/٢

١١ **عبدالباقي بن قانع :**
هو عبدالباقي بن قانع أبوالحسين من الحفاظ، شيخ الجصاص. انظر ترجمته بتوسع في كتابنا: الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص ٧٤

١٢ **عبدالله بن زيد بن ثعلبة الأنصاري :**
صحابي، رأي الأذان توفي ٣٢ هـ الإصابة ٣١٢/٢

١٣ **عثمان بن أبي العاص :**
هو عثمان بن أبي العاص الثقفي، صحابي، استعمله النبي ﷺ على الطائف، له فتوح. الإصابة ٤٦٠/٢، وتهذيب التهذيب ١٢٨/٧

١٤ **أبوعلي الفارس :**
هو الحسن بن أحمد الفارسي، أوحد زمانه في العربية، ومن شيوخ الجصاص. توفي سنة ٣٧٧هـ انظر ترجمته بتوسع في كتابنا الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص ٨٧

١٥ **أبوعمر ثعلب :**
هو محمد بن عبدالواحد، لغوي محدث، ثقة. انظر ترجمته بتوسع في كتابنا: الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص ٨٨

١٦ **عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي :**
فاتح مصر. الإصابة ٢/٣، والاستيعاب ١٨٤/٣، والأعلام ٢٤٨/٥

١٧ **معاذ بن جبل :**
هو معاذ بن جبل بن عمر الخزرجي، صحابي، من الفقهاء. شهدا أحداًوالمشاهد كلها، الإصابة ٤٢٦/٣ وأسد الغابة ٣٧٦/٤

١٨ **الواقـدي :**
هو محمد بن عمر السهمي الواقدي، من الحفاظ، تاريخ بغداد، ٣/٣، وشذرات الذهب ١٨/٢

١٩ **هشام بن عبيدالله الرازي :**
فقيه، حنفي، أخذ عن أبي يوسف ومحمد، الجواهر المضيئة ٢٠٥/٢، الفوائد البهية، ٢٢٣

حادي عشر
الخطأ والصواب

الجزء الأول

ص	س	الخطأ	الصواب
٤	١	تحميص	تمحيص
١٣	٤	قضاء	قاضي
١٥	١٠	كتائب	كتاب
٢٥	١٢	تغلعل	تغلغل
٢٦	١٦	سنتلم	سنتكلم
٢٩	١١	بـن	يـن
٢٩	٢٢	ومعهد	وفي معهد
٣٥	٢١	وأما الأفعال	وأما في الأفعال
٤٠	٣	العـزب	العرب
٤٦	١١	ومعدا	ومعدولا
٥٢	١٥	أقرصبه	اقرصيه
٧٠	١١	بقو	بقوله
٧٣	٧	سظ	لفظ
٨٤	١١	طالق۔	طالق
٩٣		أموالكم۔	أموالكم
١٠٣	٣ هامش	بريه	يرد فيه
١٢٨	٦	مبتدءأ	مبتدأ
١٣٠	١٢	الانحصر	الانحصار
١٣٤	٩	بجبره	مخبره
١٤٦		أوراق	أواق

ص	س	الخطــأ	الصــواب
١٣٨	١٠	إلى وص	الخصوص
١٤١	٦	وتظاهر	ونظائر
١٤٧	٩	ينينا	بيننا
١٨٤	٤	في الزوج	في أن الزواج
١٩٨	٦	يقرءون	يقرؤون
٢٠٠	٨	الظامر	الظاهر
٢٠٣	١	الاستدال	الاستدلال
٢٠٤	١١	فحش	أفحش
٢١٢	٤	المنصبوصات	المنصوصات
٢٣٠	١	بياض	الذي
٢٣٢	٦	الإيما	الإيمان
٢٥٧	٨	كنت	كانت
٢٧٠	٤	نما	إنما
٢٧٠	٨	وأخير	وتأخير
٢٧٢	٥	قبل	قتل
٢٧٨	٢ هامش	المذهب	المذاهب
٣٠١	٢	السنة	الستة
٣٣٠	١٣	الواحد	الواحدة
٣١٥	٤	لعهم	لعلهم

الجزء الثاني

ص	س	الخطــأ	الصــواب
٨	٢	وافيدوا	ليفيدوا
٣٤	١١	رقم ٤	١١
١٣٩	١	فا	فيا
٢٠٦	٢	يبدله	يبدل
٢١٣	٥	—	أن
٢١٣	١١	حهلا	جهل

ص	س	الخطأ	الصواب
٢١٥	٣	أبـدا	أبداً
٢٢٨	٤	وأصل	والأصل
٢٣٢	٢	يقضي	يقتضي
٢٣٧	٢	جـوز	جـوزٌ
٢٦١	١	ـن	من
٢٦٢	١٢	رسمـ	رسمه
٢٦٤	١	وهو	وهن
٢٦٥	٩ هامش	الحجرات	الحجر
٢٨٥	١٠	فولـ	فقالوا : إنها
٣٠٦	٢٢	لستويا	ليستويا
٣١١	٦	كمس	لمس
٣١٢	١٣	ذكرر	ذكرنا
٣١٣	العنوان	فصل	فـصل: في حكم الزيادة إذا وردت وقد ورد النص منفردا عنها ولا يعلم تاريخها
٣٣٦	١٩	ولا تستغني	ولاستغنى
٣٥٢	١	من اثت	اثت
٣٦١	١١ هامش	بالولادة	بالولاد
٣٦٤	٥ هامش	بن	بـنت
٣٧٨	٨	خبر	خبران

الجزء الثالث

ص	س	الخطأ	الصواب
٧		٢ بالهامش	٣
١٤	هامش ٨، ٩، ١٠		
٢٢	٢	أمتهوكن	أمتهوكون
٢٣	١٠	روي	روى
٢٦١	١١	وجعلناهم	وجعلنا منهم
٢٦١		٢ بالهامش	١
٢٦١		٧ ـ الذاريات بالهامش	٧ ـ السجدة





ص	س	الخطأ	الصـواب
٢٦١		٨ ـ السجدة	٨ ـ الذاريـات
٢٦٥		العبس	العبسي هامش ٥
٢٩٦	٩	مسلمة	مسيلمة هامش ٥
٣٠١	١٤	بريد	بزيد
٣٣٣	هاه	ينظر	يناظر
		الجزء الرابع	
٩		المستصفي	المستصفى هامش ٥
٣٤		قريضة	قريظة هامش ٥
٤٥	١٠	عشرة	عشر
٥٠		الأهودي	الأحوذي هامش ٧
٥٠		المرادى	المرادي هامش ٤
٧٢	٧	رسوله	رسول
٨٧	٥	العقل	الفعل
٩١	٢	المرغين	المرأين

كتب التفسير وعلومه

الرقـم

(أ)

١ اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، للشيخ أحمد بن محمد الدمياطي المطبعة الميمنية بمصر ١٣١٧هـ.

٢ الإتقان في علوم القرآن، للإمام جلال الدين السيوطي.

٣ أحكام القرآن، للإمام محمد بن عبدالله، ابن العربي، تحقيق على محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٣٩٤هـ ـــ ١٩٧٤م.

٤ أحكام القرآن، الإمام أحمد بن علي الرازي، الجصاص، ط المطبعة البهية المصرية ١٣٤٧هـ

٥ أحكام القرآن، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق شيخنا عبدالغني عبدالخالق، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٥هـ ـــ ١٩٧٥م.

٦ إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، للإمام الحسين بن محمد الدامغاني، تحقيق عبدالعزيز سيد الأهل، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٠م.

٧ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للإمام محمد الأمين الشيقيطي، مطبعة مؤسسة المدني بمصر

(ت)

٨ تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، للإمام محمد الفيروز أبادي. وبهامشه تفسير البغوي المعروف بمعالم التنزيل، للإمام الحسين البغوي، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٥هـ ـــ ١٩٥٥م.

٩ تفسير القرآن الحكيم، المشتهر باسم تفسير المنار، للإمام محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، مطبعة المنار بمصر ١٣٤٦هـ

١٠ التفسير والمفسرون، للشيخ محمد حسين الذهبي، مطبعة دار الكتب الحديثة ١٣٩٦هـ ـــ ١٩٧٦م.

١١ تفسير عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير، مطبعة عيس الحلبي

١٢ التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط، للإمام محمد بن حيان الأندلسي وبهامشه تفسير النهر الماء من البحر





لأبي حيان أيضا. وكتاب الدر اللقيط من البحر المحيط، للإمام أحمد بن عبدالقادر القيسي الطبعة الأولى، مطبعة دار السعادة ١٣٢٨هـ.

(ج)

١٣ الجامع لأحكام القرآن، للإمام محمد الأنصاري القرطبي، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٨٧هـ ــ ١٩٦٧م

١٤ جامع البيان عن تأويل أي القرآن للإمام محمد بن جرير الطبري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٣هـ ــ ١٩٥٤م. طبعة أخرى جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري، بتعليق وتحقيق محمود محمد شاكر وتخريج أحاديثة د. أحمد محمد شاكر، مطبعة دار المعارف.

(ح)

١٥ حاشية الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين، للشيخ سليمان الجمل وبهامشه تفسير ابن عباس، الطبعة الأولى، المطبعة الأزهرية ١٣١٨هـ.

(د)

١٦ الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للإمام جلال الدين السيوطي، وبهامشه تنوير المقباس تفسير ابن عباس، طبعة المطبعة الميمنية ١٣١٤هـ.

(ر)

١٧ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، للعلامة محمد الألوسيّ مطبعة إدارة الطباعة المنيرية.

(ش)

١٨ شرح العلامة القاصح العذري على الشاطبية. وبهامشه غيث اليفع في القراءات السبع، للإمام علي النووي الصفاقسيّ، الطبعة الأولى، المطبعة الأزهرية المصرية ١٣١٧هـ.

(ف)

١٩ فتح البيان فى مقاصد القرآن، للإمام صديق حسن خان، مطبعة العاصمة بمصر ١٩٦٥م.

٢٠ فتح القدير، للإمام محمد بن علي الشوكاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٨٣هـ ــ ١٩٦٤م





(ك)

٢١ الكشاف، للإمام جار الله الزمخشري. ومعه حاشية السيد علي بن محمد الجرجاني وكتاب الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، للإمام محب الدين أفندي، الطبعة الأخيرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٨٥هـ ــ ١٩٦٦م.

٢٢ كتاب مجمع البيان فى تفسير القرآن، للإمام محمد هبة الله الحسينى، مطبعة دار طباعة التبريزي ١٣١٢هـ.

٢٣ كتاب التيسير في القراءات السبع، للإمام أبي عمرو الداني، تصحيح أوتوبرتزل، مطبعة الدولة، استانبول ١٩٣٠م.

(م)

٢٤ مفاتيح الغيب، للإمام فخرالدين الرازي، وبهامشه تفسير العلامة أبي السعود، الطبعة الأولى، المطبعة العامرة الشرفية ١٣٠٨هـ ، والمطبعة الخيرية ١٣٠٧هـ.

٢٥ مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، الطبعة الثالثة، مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٣٧٢هـ.

(ن)

٢٦ الناسخ والمنسوخ، للإمام هبة الله بن سلام، مطبعة الحلبي بمصر.

ـ كتب الحديث وعلومه

(أ)

١ الإجابة لا يراد ما استدركته عائشة على الصحابة، للإمام بدرالدين الزركي، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة المكتب الإسلامي، سوريا.

٢ الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، للعلامة ملا علي القاري، تحقيق محمد الصباغ، مطبعة مؤسسة الرسالة، بيروت.

(ت)

٣ تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، للحافظ محمد بن عبدالرحمن البارك فوري، تحقيق الشيخ عبدالوهاب عبداللطيف، مطبعة المدني.

٤ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي للحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق الشيخ عبدالوهاب عبداللطيف، الطبعة الثانية، مطبعة السعادة، بمصر، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م.

(د)

٥ دفاع عن أبي هريرة، للأستاذ عبدالمنعم صالح العلي، مطبعة دار الشروق، بيروت.

(ذ)

٦ ذخائر المواريث، للإمام عبدالغني النابلسي، تصوير دار المعرفة بيروت.

(س)

٧ سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي. وحاشية السندي، طبعة المطبعة العصرية بمصر.

٨ سنن الدارمي، للإمام عبدالله الدارمي، نشر دار إحياء السنة النبوية.

٩ سنن ابن ماجه، للحافظ محمد بن ماجه تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

١٠ سلسلة الأحاديث الصحيحة، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مطبعة المكتب الإسلامي، سوريا.

١١ سلسلة الأحاديث الضعيفة، للألباني، مطبعة المكتب الإسلامي، سوريا.

١٢ السنن الكبرى، للإمام أحمد البيهقي. وفي ذيله الجوهر النقي، للعلامة علي التركماني، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند ١٣٥٤هـ

(ش)

١٣ شرح موطأ مالك، للإمام محمد الزرقاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

١٤ شرح السنة، للإمام الحسين البغوي، تحقيق وتخريج شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش، مطبعة المكتب الإسلامي.

(ص)

١٥ صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير) للشيخ ناصر الدين الألباني، طبعة المكتب الإسلامي.

١٦ صحيح مسلم بشرح النووي، طبعة المطبعة المصرية.

(ض)

١٧ ضعيف الجامع الصغير، للألباني، مطبعة المكتب الإسلامي.

(ط)

١٨ طرح التثريب في شرح التقريب، للإمام زين الدين العراقي، والشرح له ولولده الحافظ ولي الدين العراقي. الناشر دار المعارف، سوريا.

(ت)

٣ تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، للحافظ محمد بن عبدالرحمن البارك فوري، تحقيق الشيخ عبدالوهاب عبداللطيف، مطبعة المدني.

٤ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي للحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق الشيخ عبدالوهاب عبداللطيف، الطبعة الثانية، مطبعة السعادة، بمصر، ١٣٨٥هـ ــ ١٩٦٦م.

(د)

٥ دفاع عن أبي هريرة، للأستاذ عبدالمنعم صالح العلي، مطبعة دار الشروق، بيروت.

(ذ)

٦ ذخائر المواريث، للإمام عبدالغني النابلسي، تصوير دار المعرفة بيروت.

(س)

٧ سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي. وحاشية السندي، طبعة المطبعة العصرية بمصر.

٨ سنن الدارمي، للإمام عبدالله الدارمي، نشر دار إحياء السنة النبوية.

٩ سنن ابن ماجه، للحافظ محمد بن ماجه، تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

١٠ سلسلة الأحاديث الصحيحة، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مطبعة المكتب الإسلامي، سوريا.

١١ سلسلة الأحاديث الضعيفة، للألباني، مطبعة المكتب الإسلامي، سوريا.

١٢ السنن الكبرى، للإمام أحمد البيهقي. وفي ذيله الجوهر النقي، للعلامة علي التركماني، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند ١٣٥٤هـ

(ش)

١٣ شرح موطأ مالك، للإمام محمد الزرقاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

١٤ شرح السنة، للإمام الحسين البغوي، تحقيق وتخريج شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش، مطبعة المكتب الإسلامي.

(ص)

١٥ صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير) للشيخ ناصر الدين الألباني، طبعة المكتب الإسلامي.

١٦ صحيح مسلم بشرح النووي، طبعة المطبعة المصرية.

(ض)

١٧ ضعيف الجامع الصغير، للألباني، مطبعة المكتب الإسلامي.

(ط)

١٨ طرح التثريب في شرح التقريب، للإمام زين الدين العراقي، والشرح له ولولده الحافظ ولي الدين العراقي. الناشر دار المعارف، سوريا.

(ع)

١٩ علل الأحاديث، للإمام عبدالرحمن الرازي، نشر مكتبة المثنى، بغداد ١٣٤٣هـ

٢٠ عون المعبود شرح سنن أبي داود، للعلامة محمد أبادي. مع شرح الحافظ ابن قيم الجوزية، تحقيق عبدالرحمن عثمان مطبعة المجد، بمصر.



(ف)

٢١ فتح الباري بشرح صحيح البخاري للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، للإمام أحمد بن حجر العسقلاني، تصحيح الشيخ عبدالعزيز بن باز، وترقيم وترتيب محمد فؤاد عبدالباقي، طبعة المطبعة السلفية بمصر.

(ق)

٢٢ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، للشيخ محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق وتعليق محمد بهجة البيطار، الطبعة الثانية ١٣٨٠هـ ــ ١٩٦١م مطبعة عيسى البابي الحلبي.

(ك)

٢٣ كشف الخفا، للإمام إسماعيل العجلوني، الناشر مكتبة التراث الإسلامي سوريا.

(ل)

٢٤ اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، للأستاذ محمد فؤاد عبدالباقي.

(م)

٢٥ مشكاة المصابيح، للشيخ ولي الدين العمري التبريزي، تحقيق ناصر الدين الألباني، مطبعة المكتب الإسلامي.

٢٦ المغني في الضعفاء، للحافظ محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق نورالدين عتر، مطبعة البلاغة، سوريا ١٣٩١هـ ــ ١٩٧١م.

٢٧ المستدرك على الصحيحين، للحافظ الحاكم النيسابوري. ومعه التلخيص للحافظ الذهبي، مطبعة محمد أمين دمج، بيروت.

٢٨ مسند أبي بكر الصديق، للشيخ أحمد بن علي لمروزي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مطبعة المكتب الإسلامي.

٢٩ مبارق الأزهار في شرح مشارق الأنوار ــ للإمام الحسن الصغاني وشارحة الإمام عبداللطيف، ابن ملك، مطبعة دار الطباعة العامرة، أنقرة ١٣٢٨هـ

٣٠ مشارق الأنوار على صحاح الآثار، للإمام عياض اليحصبي البستي، طبعة المطبعة المولوية بفاس ١٣٢٩هـ

٣١ مشكل الآثار، للإمام أبي جعفر الطحاوي، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند ١٣٣٣هـ



(ن)

٣٢ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للإمام محمد بن علي الشوكاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٩١هـ ـــ ١٩٧١م.

٣٣ النهاية في غريب الحديث والأثر، للشيخ مجدالدين، بن الأثير، ومعه الدر النثير تلخيص نهاية ابن الأثير، للإمام جلال الدين السيوطي وبالهامش كتابان: أحدهما: مفردات الراغب الأصفهاني في غريب الحديث. وثانيهما: تصحيفات المحدثين في غريب الحديث، للحافظ الحسن العسكري. طبعة المطبعة الخيرية بمصر ١٣١٨هـ.

٣٤ نصب الراية لأحاديث الهداية، للإمام جمال الدين الزيلعي، مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، مطبعة دار المأمون بمصر ١٣٥٧ هـ ـــ ١٩٣٨م.

كتب الفقه والقواعد الفقهية

الرقـم

(أ)

١ اختلاف الفقهاء، للإمام محمد بن جرير الطبري، الطبعة الثالثة، الناشر محمد أمين دمج، بيروت.

٢ اختلاف الفقهاء، للعلامة أبي جعفر الطحاوي، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٦٤٧ فقه الإمام أبي حنيفة.

٣ أدب القاي، للإمام علي بن محمد الماوردي، تحقيق د. محي هلال سرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٣٩١هـ ـــ ١٩٧١م.

٤ الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي. ومعه مختصر المزني، مطبعة شركة الطباعة الفنية المتحدة بمصر.

٥ الأشباه والنظائر، للإمام جلال الدين السيوطي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٨هـ ـــ ١٩٥٩م.

(ب)

٦ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للعلامة علاءالدين الكاساني مطبعة العاصمة بمصر.

٧ البهجة في شرح التحفة، للإمام علي بن عبدالسلام التسولي، على الأرجوزة المسماة بتحفة الحكام، للقاي أبي بكر الأندلسي. وبهامشه شرح الإمام محمد التاودي المسمى بحل العواصم، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٠هـ ـــ ١٩٥١م.

(ت)

٨ التنبيه في الفقه، للإمام أبي إسحاق الشيرازي. وبذيله صحائفه: مقصد التنبيه في شرح خطبة التنبيه للإمام محمد بن جماعة، وبالهامش تصحيح التنبيه للإمام محيي الدين النووي، الطبعة الأخيرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٠هـ ـــ ١٩٥١م.

٩ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للإمام عثمان بن علي الزيلعي. وبهامشه كتاب لباب النقول في أسباب النزول، ومعرفة الناسخ من المنسوخ لأبي عبدالله محمد بن حزم، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٠هـ ـــ ١٩٥١م.



الرقم

(ج)

١٠ الجامع الكبير، للإمام محمد بن الحسن الشيباني. وشرحه للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٧٤٥، ٧٤٦ فقه أبي حنيفة.

١١ جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، للشيخ صالح عبدالسميع الأزهري مطبعة دار إحياء الكتب العربية ١٣٣٢هـ

(ح)

١٢ حاشية أحمد الطحطاوي على مراقي الفلاح، شرح نور الإيضاح، مطبعة بولاق، ١٢٧٩هـ.

١٣ حاشية برهان الدين إبراهيم البرماوي على شرح الغاية للعلامة ابن القاسم الغزي، طبعة المطبعة الكاستلية ١٢٨٣هـ

١٤ حاشية البجيرمي على المنهج، للشيخ سليمان البجيرمي على شرح منهج الطلاب للشيخ أبي زكريا الأنصاري، الطبعة الأخيرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٦٩هـ ــ ١٩٥٠م.

١٥ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للعلامة أبي البركات أحمد الدردير وبهامشه الشرح المذكور مع تقرير المحقق الشيخ محمد عليش، مطبعة دار إحياء الكتب العربية.

(ل)

١٦ حاشية الدهلوي على بلوغ المرام من أدلة الأحكام، والحاشية للعلامة أحمد حسن الدهلوي، مطبعة المكتب الإسلامي.

١٧ حاشية الطحطاوي على الدر المختار شرح تنويرالأبصار، مطبعة بولاق ١٢٨٢هـ

١٨ حاشية محمد أبي السعود على شرح الكنز للعلامة محمد منلا خسرو مطبعة جمعية المعارف ١٢٨٧هـ

١٩ حاشية برهان الدين إبراهيم البرماوي على شرح الغاية للعلامة ابن القاسم الغزي، طبعة المطبعة الكاستلية ١٢٨٣هـ.

٢٠ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للعلامة أبي البركات أحمد الدردير وبهامشه الشرح المذكور مع تقرير المحقق الشيخ محمد عليش، مطبعة دار إحياء الكتب العربية.





(د)

٢١ درر الحكام في شرح غرر الأحكام، للعلامة منلاخسرو. وبهامشه حاشية العلامة حسن الشرنبلالي، طبعة المطبعة العامرة الشرفية ١٣٠٤هـ بمصر.

(ر)

٢٢ الرسالة البرهانية على الأسئلة الثمانية، للإمام إبراهيم الطرابلسي، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٤٥ مجاميع.

٢٣ رسالة المفتي، للإمام ملا على القاري، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٤٥ مجاميع.

٢٤ الروض الندي شرح كافي المبتدي، للإمام أحمد بن عبدالله البعلي طبعة المطبعة السلفية بمصر.

(س)

٢٥ السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، للشيخ عبدالرحمن تاج، مطبعة دار التأليف ١٣٧٣هـ ــ ١٩٥٣م.

(ش)

٢٦ شرح الإمام أحمد بن علي الرازي، الجصاص، على مختصر الطحاوي، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٩٨ و٧٥٦ فقه الإمام أبي حنيفة. ونسخة أخرى مخطوطة في المكتبة السليمانية، استانبول، جارالله ٧١٧

٢٧ شرح فتح القدير، للعلامة كمال الدين ابن الهمام.

٢٨ شرح محمد الخرشي على مختصر خليل.

٢٩ شرح النيل وشفاء العليل، للإمام محمد بن يوسف اطفيش، طبعة المطبعة الأدبية بمصر.

(ع)

٣٠ العدة حاشية العلامة محمد الصنعانى على أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، للعلامة ابن دقيق العيد، تحقيق الشيخ علي بن محمد الهندي.

(ف)

٣١ الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٥هـ ــ ١٩٧٥م.

(ق)

٣٢ قوانين الأحكام ومسائل الفروع الفقهية، للإمام محمد بن أحمد الغرناطي، مطبعة شركة الطباعة الفنية المتحدة ١٣٩٥هـ ـــ ١٩٧٥م.

(ل)

٣٣ اللباب في شرح الكتاب، للقدوري، والشرح للعلامة عبدالغني الميداني مطبعة محمد علي صبيح.

(م)

٣٤ المبسوط، للإمام شمس الأئمة السرخسي، مطبعة السعادة ١٣٢٤هـ

٣٥ المجموع شرح المهذب، للعلامة محي الدين النووي، مطبعة الإمام بمصر.

٣٦ مختصر أختلاف العلماء للإمام أبي جعفر الطحاوي، اختصار الإمام أبي بكر الرازي الجصاص، مخطوط بالمكتبة السليمانية، استانبول رقم ٨٧١.

٣٧ المختصر النافع في فقه الإمامية، للشيخ نجم الدين الحلي، مطبعة دار الكتاب العربي بمصر.

٣٨ المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس رواية سحنون عن ابن القاسم، مطبعة دار السعادة ١٣٢٣هـ

٣٩ المغني، للإمام عبدالله بن قدامة المقدي على مختصر الإمام عمر بن الحسين الخرقي.

٤٠ المقدمات الممهدات، للإمام محمد بن رشد، الطبعة الاولى، مطبعة دار السعادة ١٣٢٥هـ

٤١ المقنع في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل، للعلامة عبدالله بن قدامة المقدسي، الطبعة الثالثة، المطبعة السلفية ١٣٨٢هـ

٤٢ المنهاج القويم شرح شهاب الدين الهيتمي على المقدمة الحضرمية للإمام عبدالله الحضرمي، الطبعة الرابعة مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٨هـ ـــ ١٩٣٩م.

(و)

٤٣ الوجيز في فقه الإمام الشافعي، للإمام أبي حامد الغزالي، مطبعة الآداب والمؤيد بمصر ١٣١٧هـ

كتب أصول الفقه

الرقـم

(أ)

١ الإحكام في أصول الأحكام للعلامة سيف الدين الآمدي، مطبعة محمد علي صبيح ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.

٢ الإحكام في أصول الأحكام، للإمام علي بن حزم الظاهري، مطبعة العاصمة بمصر.

٣ إرشاد الفحول، للعلامة محمد بن علي الشوكاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٦هـ ــ ١٩٣٧م.

٤ أصول الفقه الشيخ محمد أبو زهرة، مطبعة دار الفكر العربي بمصر.

٥ أصول الفقه للشيخ محمد الخضري بك، مطبعة السعادة.

٦ أصول الفقه الشيخ محمد أبو النور زهير، مطبعة دار التأليف ١٣٧٢هـ ــ ١٩٥٢م.

٧ أصول الفقه ــ د. محمد زكريا البرديسي، مطبعة دار التأليف ١٣٨١هـ ــ ١٩٦١م.

٨ أصول الفقه ــ د. حسين حامد حسان، مطبعة دار النهضة المصرية ١٩٧٠م.

٩ أصول الفقه ــ د. زكي الدين شعبان، مطبعة دار التأليف ١٩٦٤م.

١٠ أصول السرخسي، للإمام محمدبن أحمد السرخسي، تحقيق أبوالوفا الأفغاني، مطبعة دار الكتاب العربي ١٣٧٢هـ

١١ الإمام الشافعي وأثره في أصول الفقه د. حسن أبوعيد، رسالة جامعية ١٣٩٦هـ ــ ١٩٧٧م.

(ب)

١٢ البرهان، لإمام الحرمين الجويني، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٧١٥ أصول.

(ت)

١٣ تأسيس النظر، للإمام عبيدالله بن عمر الدبوسي. ومعه رسالة الإمام أبي الحسن الكرخي في الأصول، مطبعة الإمام بمصر.

الرقـم

١٤ تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، للحافظ خليل العلائي، تحقيق د. إبراهيم محمد السلقيني، مطبعة زيد بن ثابت، سوريا ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م

١٥ تخريج الفروع على الأصول، للإمام شهاب الدين الزنجاني، تحقيق د. محمد أديب صالح، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٢م.

١٦ تسهيل الوصول إلى علم الأصول، للشيخ محمد عبدالرحمن عيد المحلاوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٤١هـ

١٧ تقويم الأدلة في أصول الفقه للقاضي أبي زيد الدبويِّ، تحقيق د. صبحي محمد الخياط، رسالة جامعية ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.

١٨ تيسير أصول الفقه، للشيخ بدر المتولي عبدالباسط، مطبعة دار الاتحاد العربي للطباعة، بمصر، وطبع دار القلم للطباعة والنشر بالكويت ١٩٧٠م

١٩ تيسير التحرير شرح العلامة أمير بادشاه، على التحرير فى أصول الفقه للعلامة كمال الدين ابن الهمام، مطبعة محمد علي صبيح ١٣٥٢هـ ـ ١٩٣٣م.

(ح)

٢٠ حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع للإمام عبدالوهاب بن السيكي. وبهامشه تقرير الشيخ عبدالرحمن الشربيني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧

٢١ حاشية حسن العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع للإمام عبدالوهاب بن السبكي. وبهامشه تقريرات للشيخ عبدالرحمن الشربينى. ويليه تقريرات للشيخ محمد بن علي المالكي، مطبعة مصطفى محمد بمصر ١٣٥٨هـ

٢٢ حاشية سعدالدين التفتازاني والشريف الجرجاني على شرح القاضي عضد الدين لمختصر المنتهي الأصولى للإمام ابن الحاجب مع حاشية الشيخ حسن الهروي، طبعة المطبعة الكبرى، الأميرية ١٣١٦هـ

٢٣ حاشية عبدالرزاق الأنطاكي، ومحمد طرسوسي على مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول، طبعة المطبعة العامرة، استانبول ١٢٨٩هـ

٢٤ حاشية محمد الأزميري على مرآة الأصول للقاضي منلاخسرو، مطبعة الحاج محمد أفندي، استانبول ١٣٠٢هـ

٢٥ حاشية النفحات على شرح الورقات للإمام أحمد الخطيب الجاوي وبهامشه شرح الورقات جلال الدين المحلى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.

٢٦ الحاصل من المحصول في أصول الفقه، للإمام تاج الدين الأرموي، تحقيق د. عبدالسلام محمود ابو ناجي، رسالة جامعية ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.



٢٧ حصول المأمول من علم الأصول، للإمام محمد صديق حسن خان، مطبعة الجوانب، القسطنطينية ١٢٩٦هـ.

(ر)

٢٨ الرسالة، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٨هـ ــ ١٩٤٠م.

٢٩ روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، للإمام عبدالله بن قدامة المقدسي، طبعة المطبعة السلفية ١٣٩١هـ.

(ش)

٣٠ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، للإمام شهاب الدين القرافي، مطبعة شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣هـ ــ ١٩٧٣م.

٣١ شرح التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة. وعليه التلويح للإمام التفتزاني، وحاشية الفنري على التلويح، وحاشية ملا خسرو، طبعة المطبعة الخيرية ١٣٢٢هـ

٣٢ شرح طلعة الشمس على الألفية المسماة بشمس الأصول لناظمها العلامة عبدالله بن حميد السلمي. وبهامشه بهجة الأنوار شرح أنوار العقول في التوحيد، والحجج الممتعة في أحكام صلاة الجمعة للإمام عبدالله السلمي، مطبعة الموسوعات بمصر.

٣٣ شرح المنار، للعلامة بن ملك على متن المنار للنسفي، مع حاشية العلامة الرهاوي، والعلامة عزمي زاده، والعلامة ابن الحلبي مطبعة دار سعادت، استانبول ١٣١٥هـ

٣٤ شرح منار الأنوار في أصول الفقه، للإمام ابن ملك. وبهامشه شرح الشيخ العيني، مطبعة دار سعادت، استانبول ١٣١٤هـ

٣٥ شفاء العليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق د. أحمد الكبيسي، مطبعة الارشاد، بغداد ١٣٩٠هـ ــ ١٩٧١م.

٣٦ شمس الأئمة السرخسي وأثره في أصول الفقه د. العبدخليل، رسالة جامعية ١٣٩٥هـ ــ ١٩٧٥م.

(ع)

٣٧ علم أصول الفقه للشيخ عبدالوهاب خلاف، الطبعة التاسعة، دار القلم ١٣٩٠هـ ــ ١٩٧٠م.





(غ)

٣٨ غاية الوصول شرح لب الأصول، كلاهما للشيخ زكريا الأنصاري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٦٠هـ ــ ١٩٤١م.

(ف)

٣٩ فتح الغفار بشرح المنار، للإمام زين الدين ابن نجيم. وعليه حاشية الشيخ عبدالرحيم البحراوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٥هـ ــ ١٩٣٦م.

(ق)

٤٠ قواطع الأدلة، للإمام ابن السمعاني، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٦٢٧ أصول.

(ك)

٤١ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، للإمام علاءالدين عبدالعزيز البخاري، طبعة بالأوفست دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٤هـ ــ ١٩٧٤م.

٤٢ كشف الأسرار شرح المصنف على المنار في الأصول، للشيخ أبي البركات النسفي . مع شرح نور الأنوار على المنار، للشيخ ملا جيون. وبهامشه حاشية العلامة محمد عبدالحليم، طبعة المطبعة التجارية الكبرى الأميرية ١٣١٦هـ.

(ك)

٤٣ كتاب معرفة الحجج الشرعية، للإمام صدر الإسلام أبي اليسر البزدوي تحقيق د. البتشي، رسالة جامعية.

(ل)

٤٤ لطائف الإشارات شرح عبدالحميد بن محمد علي تسهيل الطرقات لنظم الورقات، نظم شرف الدين يحيى العمريطي. وبهامشه شرح قرة العين في شرح ورقات إمام الحرمين، للإمام محمد الرعيني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٦٩هـ ــ ١٩٥٠م.

٤٥ اللمع في أصول الفقه للإمام أبي إسحاق الشيرازي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٨هـ ــ ١٩٣٩م.



(م)

٤٦ محاضرات في أصول الفقه لشيخنا عبدالغني محمد عبدالخالق، مخطوط في مكتبته الخاصة.

٤٧ المحصول في علم الأصول، للإمام فخرالدين الرازي، تحقيق د. طه جابر العلواني، رسالة جامعية، ١٣٩٢هـ ــ ١٩٧٢م.

٤٨ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، للشيخ عبدالقادر بن بدران طبعة المطبعة المنيرية.

٤٩ المستصفى من علم الأصول، للإمام أبي حامد الغزالي، مصوره عن طبعة بولاق ١٣٢٤هـ

٥٠ المسودة في أصول الفقه للأئمة مجدالدين عبدالسلام وشهاب الدين عبدالحليم وشيخ الإسلام تقي لدين أحمد بن عبدالحليم، مطبعة محمد علي صبيح ١٣٨٤هـ ــ ١٩٦٤م.

٥١ المعتمد في أصول الفقه للإمام أبي الحسين البصري، تحقيق د. حميدالله، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، سوريا ١٣٨٤هـ ــ ١٩٦٤م.

٥٢ المغني في أصول الفقه للإمام الخبازي، مخطوط مكتبتنا الخاصة.

٥٣ منافع الدقائق في شرح مجامع الحقائق، للإمام أبي سعيد الخادمي مطبعة دار الطباعة العامرة، استانبول ١٣٠٨هـ

٥٤ مناهج العقول، للإمام محمد بن الحسن البدخشي. ومعه نهاية السول شرح الأسنوى، كلاهما شرح منهاج الوصول في علم الأصول للقاضي البيضاوي، مطبعة محمد علي صبيح ١٣٧٣هـ ــ ١٩٥٣م.

٥٥ المنخول من تعليقات الأصول، للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق د. حسن هيتو، مطبعة دار الفكر، سوريا ١٣٩٠هـ

٥٦ منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، للقاضي ناصر الدين البيضاوي، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، مطبعة محمد علي صبيح.

(ن)

٥٧ نهاية السول للأسنوي شرح منهاج الأصول للبيضاوي. مع حواشيه المسماة سلم الوصول لشرح نهاية السول، للشيخ محمد بخيت المطيعي، طبعة المطبعة السلفية ١٣٤٣هـ

٥٨ نهاية السول شرح منهاج الأصول. ومعه الابهاج في شرح المنهاج، للإمام تقي الدين السبكي وللقاضي تاج الدين السبكي، مطبعة التوفيق الأدبية بمصر.

(و)

٥٩ الوجيز في أصول الفقه د. عبدالكريم زيدان، الطبعة الخامسة مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد ١٣٩٣هـ ــ ١٩٧٣م.

كتب التراجم والتاريخ والسير

الرقـم

(أ)

١ أخبار أبي حنيفة النعمان وأصحابه للقاضي الصيمري، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣١٠ تاريخ.

٢ أخبار القضاة، للإمام وكيع بن حيان، تحقيق عبدالعزيز المراغي، مطبعة الاستقامة ١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٧م.

٣ أسامي الكتب وطبقات علماء الفقه، للشيخ محمد كامل الأدرنوي مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ١١٢ تاريخ.

٤ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، للإمام يوسف بن عبدالبر النمري، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس النظامية، الهند ١٣١٨هـ.

٥ أسد الغابة في معرفة الصحابة، لابن الأثير، مطبعة دار الشعب بمصر.

٦ الإسلام والحضارة العربية، الأستاذ محمد كردعلي، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٤م.

٧ الإصابة، للإمام ابن حجر العسقلاني، المطبعة الشرفية بمصر ١٣٢٥ هـ .

٨ الأعلام، للأستاذ خير الدين الزركلي، الطبعة الثانية.

٩ أعلام الأخبار، للعلامة محمود الكفوري، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ.

١٠ أعيان الشيعة، للعلامة محسن الأمين، تحقيق حسن الأمين، مطبعه الانصاف، بيروت.

١١ أنباء الرواة، للإمام جمال الدين القفطي، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧١هـ ـــ ١٩٥٢م

(ب)

١٢ البداية والنهاية في التاريخ، للإمام ابن كثير، مطبعة السعادة.

١٣ بغية الوعاة، للإمام جلال الدين السيوطي، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

(ت)

١٤ تاج التراجم في طبقات الحنفية، للشيخ قاسم بن قطلوبغا، مطبعة العاني، بغداد ١٩٦٢م.

١٥ تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، ترجمة عبدالحليم النجار، مطبعة دار المعارف بمصر ١٩٦٩م.

١٦ تاريخ الإسلام السياسي، للأستاذ حسن إبراهيم، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٧م.

١٧ تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، مطبعة السعادة ١٣٤٩هـ.

١٨ تاريخ الخلفاء، للإمام جلال الدين السيوطي، الطبعة التجارية الكبرى.

١٩ تاريخ الطبري، للإمام محمد بن جرير الطبري، تحقيق أبو الفضل إبراهيم مطبعة دار المعارف ١٩٢١م.

٢٠ تاريخ الكامل، لابن الأثير، وبهامشه روضة المناظر في أخبار الأوائل والأواخر، للعلامة محمد بن الشحنة وطبعة أخرى بدون الهامش المذكور مطبعة دار بيروت ومطبعة صادر ١٣٨٦هـ ــ ١٩٦٦م.

٢١ تاريخ الملك المؤيد إسماعيل أبي الفداء، مطبوع ١٢٩٠هـ.

٢٢ تجارب الأمم، للإمام أحمد بن مسكويه، مطبعة فرج الله الكردي بمصر ١٩١٥م.

٢٣ تذكرة الحفاظ، للذهبي، نشر دار إحياء التراث، بيروت ١٩٥١م.

٢٤ التراجم، للأستاذ محمد ذهني، مطبعة شركة مرتبيه، استانبول.

٢٥ تراجم بعض علماء الحنفية، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ١٧٩ مجاميع.

٢٦ تراجم الرجال، للعلامة أحمد الجنداي.

(ج)

٢٧ جامع التواريخ، للقاضي المحسن التنوخي، مطبعة أمين هندية بمصر.

٢٨ الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، للعلامة عبدالقادر القرشي، الطبعة الأولى، مطبعة دار المعارف النظامية، الهند.

(ح)

٢٩ حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، للإمام جلال الدين السيوطي طبع في مصر ١٨٦٠م.

٣٠ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، آدم متز، ترجمة محمد أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٠م.

(خ)

٣١ خلاصة تهذيب الكمال في أسماء الرجل، للخزرجي، الطبعة الأولى المطبعة الخيرية بمصر ١٣٢٢هـ.

(س)

٣٢ سلم الوصول إلى طبقات الفحول، للإمام حاجي خليفة، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٥٢ تاريخ.

٣٣ سير أعلام النبلاء، للإمام محمد بن أحمد الذهبي، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ١٢١٩٥، ٢٩١٠ تاريخ.

٣٤ سير أعلام النبلاء للإمام محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق الأجزاء المطبوعة للدكتور محمد طلس، مطبعة دار المعارف ١٩٦٢م.

(ش)

٣٥ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، للعلامة العماد الحنبلى، نشر مكتبة القدسي بمصر ١٣٥٠هـ

(ط)

٣٦ طبقات الحنابلة، للقاضي أبي الحسين البعلي، مطبعة السنة المحمدية.

٣٧ طبقات الحنفية، للشرواني، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٨٤٣ و ١٠٢ مجاميع.

٣٨ طبقات الزيلعي، للإمام محمد أمين بن خضر الزيلعي، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ١٦٦ تاريخ.

٣٩ الطبقات السنية في تراجم الحنفية، للإمام تقي الدين الغزي، تحقيق عبدالفتاح الحلو، إصدار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

٤٠ طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق د. إحسان عباس، مطبعة الرائد العربي، بيروت ١٩٧٠م.

٤١ الطبقات الكبرى، للإمام ابن سعد، مطبعة دار صادر، بيروت ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.

٤٢ طبقات المفسرين، للحافظ محمد الداودي، الناشر مكتبة وهبة.

٤٣ طبقات النحاة واللغويين، للإمام ابن قاضي شهبة، مطبعة النعمان، النجف ١٩٧٣م.

٤٤ طبقات النحويين واللغويين، للإمام محمد بن الحسن الزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة الخانجي ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.

(ع)

٤٥ العبر في خبر من غبر، للحافظ الذهبي، مطبعة دولة الكويت ١٩٦١م.

(ف)

٤٦ الفتح المبين في طبقات الأصوليين، للشيخ عبدالله المراغي، الطبقة الثانية، الناشر محمد أمين دمج، بيروت ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

٤٧ فرق وطبقات المعتزلة، للقاضي عبدالجبار، تحقيق د. علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، مطبعة دار المطبوعات الجامعية بمصر ١٩٧٢م.

٤٨ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لأبي القاسم البلخي وآخرين، تحقيق فؤاد السيد، مطبعة اللواء التونسية للنشر، تونس.

٤٩ الفوائد البهية في تراجم الحنفية، للعلامة محمد اللكنوي الهندي الطبعهالأولى ١٣٢٤هـ

(ك)

٥٠ الكنى، للإمام الدولابي، طبعة قديمة في مصر.

(ل)

٥١ لسان الميزان، للإمام ابن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى ١٣٣٠هـ

٥٢ لطائف ومناقب حسان من أخبار أبي حنيفة النعمان، للقاضي أبي عبدالله الصيمري، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣١٠ تاريخ.

(م)

٥٣ المختصر في أخبار البشر، لأبي الفداء، طبعة المطبعة الحسينية ١٣٢٥هـ

٥٤ مختصر فى طبقات الحنفية، لم يعلم مؤلفه، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٥١٤ تاريخ.

٥٥ مرآة الجنان وعبرة اليقظان، للإمام عبدالله اليافعي، الطبعة الأولى مطبعة دار المعارف النظامية، الهند ١٣٣٨هـ.

٥٦ معجم الشعراء، للإمام محمد بن عمران المرزباني.

٥٧ معجم المؤلفين، للأستاذ عمر رضا كحالة، مطبعة الترقي، سوريا ١٣٧٦هـ - ١٩٦٣م.

٥٨ مناقب الإمام أبي حنيفة النعمان، للإمام محمد الكردري

٥٩ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، للإمام إسماعيل بن كثير، مطبعة السعادة.

٦٠ ميزان الاعتدال في نفد الرجال، للحافظ محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٣٨٢هـ ـــ ١٩٦٣م.

(ن)

٦١ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، للإمام يوسف بن تغرى بردى: مطبعة دار الكتب المصرية.

٦٢ نكتب الهميان، للعلامة صلاح الدين الصفدي، مطبعة الجالية ١٣٢٩هـ ـــ ١٩١١م.

الرقــم

(و)

٦٣ وفيات الأعيان للإمام ابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، مطبعة دار صادر بيروت.

(هـ)

٦٤ هدية العارفين، للإمام إسماعيل باشا البغدادي، مطبعة وكالة المعارف الجليلة، استانبول.

كتب الفهارس واللغة

الرقـم

(أ)

١ الأغاني ـــ لأبي الفرج الأصفهاني، مطبعة الكتب المصرية.

(ب)

٢ تاج اللغة وصحاح العربية، للإمام إسماعيل بن حماد الجوهري طبع في مصر.

(د)

٣ ديوان أمية بن أبي الصلت، جمعه بشير يموت، طبعة المطبعة الوطنية، بيروت ١٣٥٢هـ ـــ ١٩٣٤م.

٤ ديوان النابغة الذبياني، صححه الأستاذ عبدالرحمن سلام، مطبعة المصباح، بيروت ١٣٧٤هـ - ١٩٣٤م.

(س)

٥ سمط اللآلى في شرح أمالي القالي، للوزير البكري الأوبني، تحقيق عبدالعزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٢٤هـ ـــ ١٩٣٦م.

(ش)

٦ شرح القاموس المسمى تاج العروس من جواهر القاموس، للإمام محمد الزبيدي، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية ١٣٠٦هـ

٧ الشعر والشعراء، للإمام عبدالله بن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، طبعة المطبعة التجارية الكبرى ١٣٤٨هـ

(ص)

٨ صحاح الجوهري، ومعه كتاب الوشاح وتثقيف الرماح في رد توهيم المجد الصحاح، للعلامة أبي عبدالرحمن بن عبدالعزيز، كلاهما فيه فوائد نافعة في اللغة عموماً، وفي الصحاح خصوصاً، جمعها نصر الهوريني.

الرقـم

(ف)

٩ فهرس الخزانة التيمورية، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م.

١٠ فهرس الكتب العربية الموجودة بالكتبخانة الخديوية.

١١ فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية، التاريخ وملحقاته وضعه خالد الريان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، سوريا.

١٢ فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية، المنتخب من مخطوطات الحديث، وضعه محمد ناصر الدين الألباني، مطبوعات مجمع اللغة العربية، سوريا.

١٣ فهرس منتخبات لنوادر الكتب، للعلامة طاهر الجزائري ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ١٩ فهارس.

(ق)

١٤ قائمة المخطوطات العربية في مكتبة متحف قصر طوب قبوسراي، الجزء الثاني، الحديث والفقه رقم ٢١٧١، ٤٦٧٩

١٥ القاموس المحيط، للعلامة محمد بن يعقوب الفيروز أبادي.

١٦ مع حواشيه للعلامة نصر الهوريني، الطبعة الثانية، المطبعة الحسينية ١٣٤٤هـ

(ل)

١٧ لسان العرب، للإمام جمال الدين، ابن منظور، ترتيب عبدالله الصاوي، مطبعة دار الصاوي ١٣٥٥هـ وطبعة بولاق المصورة.